يوري كوزلوفسكي

الفلسفة اليابانية المعاصرة

ترجمة

خلف محمد الجراد



المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع

الفلسفة اليابانية المعاصرة

الطبعة الأولى
1415 هـ ـ 1995 م

المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع
بيروت ـ الحمرا ـ شارع اميل اده ـ بناية سلام
هاتف : 802296- 802407- 802428
ص. ب : 113/6311 ـ بيروت ـ لبنان
تلكس : 20680- 21665 LE M.A.J.D

كلمة المترجم

مَنْ مِنّا لا يعرف اليابان، البلد الصناعي العملاق في قارة آسيا، وثاني بلد في العالم الصناعي، بلد التقنية ذات المستوى الراقي، بلد الأتمتة والالكترونيات والآلات الحاسبة والسيّارات والسفن والدراجات وغيرها وغيرها، بل مَنْ مِنّا لا يملك في منزله جهازاً يابانياً واحداً على الأقل. ومَنْ مِنّا ينسى قبل هذه النهضة العظيمة مأساة هيروشيما وناغازاكي، ومَنْ لم يسمع بثورة «الميجي» (سنة 1867 ـ 1868) التي نقلت هذه البلاد إلى حقبة جديدة في تاريخها هي حقبة الرأسمالية. ومَنْ مِنّا لا ينبهر بآداب السلوك اليابانية المتميزة باللباقة والنعومة وغاية الرقّة، ومَنْ لم يسمع بالشنتوية والبوذيّة، وأخيراً مَنْ مِنّا لا تأسره روعة قصائد «الهايكو»، التي طارت شهرتها في الآفاق لتتسابق مع أحدث السيّارات اليابانية والأجهزة المنزلية الالكترونية، التي تغزو العالم بأكمله، بدءاً من جاراتها الآسيويات وانتهاءً بأمريكا قلعة الرأسمالية العالمية وقمة التطور الصناعي في أواخر القرن العشرين. ولكن هل صحيح ما يقال: إنّ اليابان عملاق صناعي وقزمٌ ثقافي؟؟؟. أو بعبارة أُخرى هل تتناسب مظاهر النهضة الرفيعة جداً على أصعدة العلم والثقافة والصناعة مع المستويات الثقافية والفكرية لهذا الشعب، الذي بهر العالم ببراعته ولباقته وقدرته على النقل وسرعته في التصنيع والدخول إلى كل بيت في العالم؟؟.

هذه الأسئلة وغيرها كانت وراء تأليف المفكّر يوري كوزلوفسكي لكتابه، الذي نضعه اليوم بين أيدي القرّاء العرب بعد أنْ تَمَعّنا فيه مرّات عدّة فوجدناه يدور حول مسألة أساسية ومركزية، تتمثّل في إشكالية الأصالة والمُعَاصَرة في الفكر الياباني الحديث، وما يتفرّع عنها من مسائل هامة أُخرى يأتي في مقدمتها

الموقف من الفكر الغربي بعامّة، ومن التيارات والاتجاهات الفلسفية الغربية الكبرى بخاصة.

يناقش المؤلِّف في هذا الكتاب ـ كما قلنا ـ إشكالية الأصالة والمُعَاصَرة كما يثيرها المفكرون اليابانيون بدءاً من عهد الميجي (1868)، أي إشكالية الحفاظ على التُراث القديم والانفتاح في الوقت نفسه على الفكر الغربي، الذي أصبح يشكِّل أحد الروافد الأساسية للثقافة العلمية ـ الوطنية.

ومن اللاّفت للانتباه حقاً، وكان أحد الدوافع المحفزة على نقل الكتاب من الروسية إلى العربية هو تماثُل هذه الاشكالية الكبرى، التي يطرحها الفكر الفلسفي الياباني المُعاصِر مع الإشكالية الكبرى في الفكر الغربي الحديث والمُعاصِر، المُتَمثِّلة في قضية الأصالة والمُعَاصَرة، أو الاختيار بين النموذج الغربي والتراث «الشرقي» التقليدي الأصيل. فالموقف من التراث الوطني القديم والموقف من التيارات والمذاهب الغربية مدخلان يعبران عن موقف اليابانيين المعاصر إزاء تراثين مُهمّين جداً في نهضة بلادهم في الحاضر وفي المستقبل. وقد حاول المؤلِّف أن يقدّم عرضاً تحليلياً تميّز بالنقدية الحادة لما أسماه بـ «الاتجاهات الأساسية للفلسفة البرجوازية المعاصرة في اليابان»، التي تعكس الصلة المباشرة مع التيارات الكبرى في الفلسفة الغربية ـ الوجودية، البراغماتية، الوضعية الجديدة، الفلسفة الاجتماعية. . . بعد أن خصّص الفصلين الأولين للتحدّث عن التيارات الفكرية اليابانية الأساسية تجاه إشكالية الأصالة والمعاصرة، والتي لن نستبق الاحداث بالغاء متعة الاطّلاع الذاتي عليها من جانب القُرّاء الكرام، ولكن نكتفي بالاشارة هنا إلى أنَّ المؤلِّف لم يدرج ـ مثلاً ـ الاتجاه البنيوي والشخصاني وغيرهما من الاتجاهات الأكثر حداثة في الفكر المذكور.

هناك بالطبع أساليب ومناهج تحليلية ـ نقدية عديدة، وهناك مستويات نقدية موضوعية ـ علمية وأخرى قيمية ـ ذاتية انفعالية. في هذا العمل تمتزج مواقف مؤرِّخ الفكر الفلسفي، ومواقف العقائدي المُلتزم مذهبياً وحزبياً بالماركسية ـ اللينينية وببرنامج الحزب الشيوعي. ونلمس في تحليلات كوزلوفسكي أصداء الاستشراق الأوروبي والمركزية الأوروبية من جهة، وأصداء العقلية الوصائية الأُستاذيّة القائمة على التصنيفية والنمْذَجَة والمواقف

المُسبقة غير المُتسامِحة من جهة أخرى. وإذا كان من حقّنا أن نعطي رأينا المتواضع في هذا العمل الهام، فإنّه يتوجب علينا الإشارة إلى مسألتين محوريتين تدور حولهما أبحاث الكتاب، وهما:

1 ـ عدم تقدير المؤلّف (كوزلوفسكي) للدور الكبير الذي يلعبه «الماضي» التراثي «التقليدي» في الحياة الروحية والفكرية للمجتمع الياباني المعاصر.

2 ـ المُجاهَرَة بالعداء لكلّ نظرة أو رأي أو موقف يمّت بصلة ما إلى الفكر الفلسفي الغربي، الذي يطلق عليه شتّى النعوت والأوصاف والشتائم، فيسقط مباشرة في قاع النزعات اللاعلمية واللاموضوعية وضيق الأفق، التي يعدّ نفسه متجرّداً منها أو من العاملين على محاربتها. والانتقادات التي يوجهها كوزلوفسكي تستمد أسلحتها من «ترسانة» الحرب الأيديولوجية، التي كانت مُستمرة بين النظامين الرأسمالي أو الأمبريالي بقيادة الولايات المتحدة الأميركية، والاشتراكي بقيادة الاتحاد السوفييتي. وكان يُطلق على تلك المرحلة أيضاً مرحلة «الحرب الباردة»، التي تقوم عادةً على تضخيم مساوئ الخصم (المعسكر الآخر) عبر جميع وسائل التهويل والتضليل، والدعاية والخدع النفسية و«الفكريّة». ولكن بعد حركة إعادة البناء والتجديد «البيريسترويكا»، التي أعلنت في سنة 1985، أي بعد بضع سنوات من صدور هذا الكتاب، أصبح يُقال بصراحة وفي الوثائق الرسمية للأحزاب والقوى، التي قادت المرحلة الماضية، أنّ النموذج الذي مورس في البلدان الاشتراكية بعامّة، هو نموذج بيروقراطي أوامري. وإذا كانت «البيريسترويكا» أو إعادة البناء، والتجديد، والعلمنة، والصراحة، والتغيير و«التفكير الجديد» مترادفات للدلالة على التبدّلات، التي ابتدأت ولم تتوقف بعد في الاتحاد السوفييتي السابق وفي الدول الأوروبية، التي كانت تتبنّى الاشتراكية والماركسية قد طرحت أسئلةً خطيرة تتعلق بأساليب «التطبيق الاشتراكي»، فإنّها تستثير في الوقت ذاته أسئلة أكبر حول النظرية ذاتها، أي حول «الماركسية ـ اللينينيّة»، التي أصبح المطالبون «بإعادة قراءتها» أو «إعادة فهمها» أو «تجديدها» أكثر بكثير من

الأصوليين ـ العقائديين، الملتزمين بتفسيراتها السوفييتية الرسميّة السابقة. وتعتمد القراءة الجديدة في الماركسية ـ اللينينية على تفعيل أُطروحات، جرى إهمالها أو تجاهلها لفترة طويلة، مثل التعدديّة الفكرية، الانفتاح الايديولوجي والحوار بين النظريات الاجتماعية والسياسية المختلفة، بدلاً من التحدّي والمجابهة. بل أصبحت المطبوعات العلمية والأدبية الصادرة في جمهوريات الاتحاد السوفييتي السابق بعد «البيريسترويكا» تطرح باعتزاز وصراحة ما كان يسميه كوزلوفسكي بـ «التوفيقية» و«التلفيقية»، و«الانتهازيّة» و«التحريفية» و«الاصلاحية»... الخ. ولهذا فقد أصبح من الضروري جدّاً ـ ولو أنَّ ذلك الأمر جاء متأخّراً ـ تخليص الدراسات الاجتماعية والفلسفية والاقتصادية والنفسية والأدبية وغيرها وغيرها من الأدْلَجَة المُسْبَقَة والحزبيّة الضيقة، التي تضفي على مقولات ومفاهيم اصطلاحية معينة مرتبة القداسة واليقينيات الدوغمائية غير القابلة للتجديد أو النقض. وهذا ما حدا بداعية «البيريسترويكا» غورباتشوف إلى القول: «إنه يلزم تحقيق انعطاف حاد في الفكر الاجتماعي والسياسي... ونحن نضطرّ لحلّ المهام الجديدة دون «وصفات جاهزة»... وعلماء الاجتماع لم يقترحوا بعد أي شيء كُلّي. وأنّ الاقتصاد السياسي للاشتراكية قد استقرَّ على مفاهيم مألوفة وأصبح غير متلائم مع ديالكتيك الحياة. وتتخلف الفلسفة والسوسيولوجيا عن متطلّبات المُمَارَسة الاجتماعية» (ميخائيل غورباتشوف: البيريسترويكا والتفكير الجديد، دمشق، دار الشيخ، 1988، ص 51). ويضيف غورباتشوف في هذا السياق: «تكمن الصعوبة الكبرى على طريق البيريسترويكا في تفكيرنا الذي تبلورت صياغته في السنوات السابقة. يجب علينا جميعاً بدءاً من الأمين العام وحتى العامل أن نغيّر هذا التفكير. وهذا مفهوم إذ إنّ العديد منا قد تكوّنت شخصيته وعاش في الظروف التي كانت تسيطر فيها النُظُم القديمة. من الضروري التخلّص من النزعة المُحَافِظَة الكامنة في ذاتنا» (المصدر نفسه، ص 69).

وبتفصيل أكبر يتحدّث المفكر السوفييتي سفيتوزار إيفيروف عن هيمنة القوالب النمطية الجامدة (الكليشيهات) بالنسبة لمواقف الفلاسفة وعلماء الاجتماع السوفييت ـ ومنهم بالطبع يوري كوزلوفسكي ـ تجاه الفكر الغربي،

أي نقد النظريات والأُطروحات الغربية وردّ الفعل العنيف إزاء النقد الآتي من الخارج، الموجَّه ضدَّ الفكر الفلسفي ـ الاجتماعي السوفييتي المعاصر. ويقول: إنه على مدى عشرات السنين، كان الفكر الغربي هو الموضوع الوحيد (تقريباً) «للنقد»، الذي كان في حالات كثيرة ـ مُصمَّماً سلفاً، بنيّة مُسْبَقَة، يتسم بضعف الاطّلاع على الفكر الآخر، بل حتى بالجهل. إنّ تسْمياتُ مقولبة جامدة، هي التي سيطرت لمرحلة طويلة، مثل «نقد علم الاجتماع البرجوازي»، «نقد الفلسفة البرجوازية»، الخ الخ.. وهي تسميات أو بكلمة أدق تسمية وحيدة ثابتة جامدة (كليشة) حملتها كتبٌ كثيرة، وعددٌ لا يُحصى من المُحاضَرات والأقسام في الجامعات والمعاهد العلمية. فهل هذا موقفٌ طبيعي، خاصة وأنه في ظل سنوات طويلة من «النقد» كثيراً ما جرى وفي صمتٍ تامّ استعارةٌ أفكار وطرائق تقنية غربية كثيرة؟! فالنقدية الشمولية الدوغمائية ـ يضيف إيفيروف ـ مع عدم تحمّل أي نوع من نقد الآخرين، قدّمت لنا أسوأ خدمة، حيث ساهمت في ترسيخ صَلَفٍ إجتماعي ـ سياسي لا أساس له فعلاً، ورسّخت في أنفسنا وأذواقنا النرجسية، والغطرسة، والتشامخ، والتكبّر، واللامبالاة تجاه الآخرين، كما قَوّت لدينا مظاهر النقص في الثقافة الاجتماعية ـ السياسية، وغياب تجارب العلنية والمُصارَحة والديمقراطية. ولهذا فإنَّ الناس، الذين تربّوا على هذه التقاليد، يصمُّون آذانهم عن الرياح التغييرية الجديدة، ويصعب عليهم التخلص من هذه العادة المُستحكمة. في حين أنّ التفكير السياسي الجديد لا يتفق مع القالب الصنَمي التقليدي، القائم على «صورة العدوّ»، الذي يجب أن يُحارَب بالأسلحة «الدوغمائية» المُكَدَّسة («قوالب النقد النمطية ونقد القوالب» ـ في مجلة «الدراسات الاجتماعية»، العدد 1 لعام 1988، ص 87 ـ بالروسية).

إلاّ أنّ ما تقدّم من مُلاحظات واستنتاجات أو تمنّيات لا يُقلّل إطلاقاً من شأن هذا العمل الكبير، الذي يرسم بالفعل لوحة فكرية قريبة جداً إلى حقيقة ما يجري في الساحة الثقافية اليابانية، من تصارُع بين التيّارات الفلسفية والاجتماعية الأساسية، بتوجهاتها المختلفة من تقليديّة وليبرالية وقومية وتغريبية وبوذية ومُتَأَوْرِبَة ومُتَأَمْرِكَة وتوفيقية وانتقائية وعلموية وعقلانية ولا عقلانية... الخ.

وربما سيجد القارئ العربيّ في هذا الكتاب إجابات عن السؤال الكبير،

الذي طرحه الدُعاة الأوائل للنهضة العربية، الذي يقول: لماذا تأخّرنا (نحن العرب، نحن المسلمين) وتقدّم الآخرون (الغربيون أو الأوروبيون)؟؟؟. وبالتالي ما السبيل إلى النهوض وتجاوز حالة التخلّف؟؟، وكيف نلحق بركب الحضارة الحديثة؟؟. فلقد أجاب اليابانيون على هذه الأسئلة المصيرية بصورة عملية، ترافقت بمناقشات وأطروحات وأفكار، ذات أهمية قصوى لكثير من الأُمم، التي تشترك معهم في سمات تاريخية وتراثية وجغرافية كثيرة. فالعصر هنا لا يتحدّى اليابانيين بل هُم الذين يَتحدونه، لأنهم أحد أهم صانعيه، فهم يسابقونه بعد أن أدركوا جوهره ومعناه، ودرسوا بعناية فائقة مشكلاته وآفاق حلها بشكل عقلاني ـ عملي، ليثبتوا للعالم أجمع، أن «العقل الشرقي» غير قاصر، وأن البوذية لم تقف عائقاً أمام النهضة الصناعية وتكوين العلاقات الانتاجية الرأسمالية المُتقدمة ـ كما كان يعتقد ماكس ڤيبر وغيره.. وليبرهنوا من خلال تقدّمهم الصناعي والعلمي والتقني، أنَّ «الشرقيين» لا يختلفون عن الغربيين في شيء، إذا ما أُتيحت لهم الظروف ذاتها.

إنّنا لا نعتزم أنْ نُفنّد هنا تلك الفرضيات والأُطروحات و«النظريات» العنصرية، التي تُقسّم الأعراق والأجناس البشرية إلى متفوّقة ـ موهوبة، نشيطة وأخرى مُتخلِّفة، كسولة غير مُنتجة. . . الخ، فقد كُتب حول هذه المسألة عشرات الأبحاث والدراسات، ولكننا أردنا التذكير مُجدَّداً بخطل تلك الأفكار العنصرية ومجافاتها للحقيقة والواقع، وأننا يمكن أن نستفيد من خبرة الشعب الياباني والشعوب الآسيوية المجاورة، تماماً كما يتوجب علينا الاطلاع على خبرات الدول التي سبقتنا في نهضتها الصناعية والعلمية والتقنية في القارات الأخرى.

ومن ناحية أخرى، لا بدّ من الإشارة إلى التغيير الطفيف، الذي أدخلناه على العنوان الأصلي للكتاب، ليصبح أكثر توافقاً مع المضمون وأقلّ إثارة للحساسية والاعتراض والنقد، بحيث يكون ـ «الفلسفة اليابانية المعاصرة» بدلاً من «الفلسفة البرجوازية المعاصرة في اليابان». وبغية جعل تبويب الكتاب أكثر توازناً مع عدم الاخلال نهائياً بالتقسيم الأصلي، فقد آثرنا أن نطلق على التفريعات الأربعة الأخيرة المنضوية ضمن الفصل الثالث المُعنوَن بـ «الاتجاهات الأساسية للفلسفة البرجوازية المعاصرة في اليابان»، والتي تتحدث

عن تيارات أو مذاهب: الوجودية، البراغماتية، الوضعية الجديدة والفلسفة الاجتماعية. . . تسمية فصول، بحيث تصبح أربعة فصول بدلاً من فصل واحد.

وأخيراً، بقي أن نقول: إنه إذا كان لهذا العمل من مزية بارزة، فإنها تتمثل في تقديم صورة مقبولة عن التأثيرات الكبيرة للتيارات والاتجاهات الفكرية الغربية الأساسية في الفلسفة اليابانية المعاصرة، التي لا يعرف المثقفون العرب عنها سوى القليل كما نعتقد. ونترك للقارئ الفطن مهمة التعرّف على أفكار الكتاب الايجابية منها والسلبية، الموضوعية منها والذاتية، والحكم كذلك على مدى وضوح الترجمة عبر القدرة على صياغة الأفكار والعبارات الأصلية بلغة عربية مفهومة. حيث أنّ الترجمة عن الروسية لم تكن سهلة خاصة مع سعينا المخلص للالتزام الدقيق والصارم بالاسلوب الاصلي للكاتب ودون الابتعاد في الوقت ذاته عن نحت الجملة العربية السليمة والمفهومة والمطابقة لما يقابلها في النص المُترجَم.

آملين أن يترك هذا الكتاب الأثر المناسب عند المختصين والدارسين والمهتمين، فيكون ذلك خير جزاء لكاتبه وأكبر دافع تحفيزي لمترجمه.

وفقنا الله إلى ما فيه الخير خدمة للحقيقة والعلم والانسانية.

سوريا ـ الحسكة

الدكتور خلف محمّد الجراد

مقدّمة المؤلف(*)

الفلاسفة الماركسيون من بلدان مختلفة، بفعالية عالية في الصراع مع الفلسفة البرجوازية المعاصرة، يحلّلون بصورة أعمق فأعمق النزعات الاساسية في تطور تلك الفلسفة، ويدرسون بجدّية بالغة السمات الخصوصية للفلسفة البرجوازية، والتجلّيات العيانية لهذه السمات في مختلف أقاليم العالم الرأسمالي وبلدانه. في عَشْر السنوات الأخيرة نشر الفلاسفة السوفييت عدداً من المؤلّفات، التي كُرّست لبحث الفكر الفلسفي البرجوازي في الولايات المتحدة الامريكية، وألمانيا الاتحادية، وبريطانيا، وفرنسا، وإيطاليا، والسويد. ونشير في هذا السياق إلى أهمية التحليل النقدي للفلسفة البرجوازية المعاصرة في اليابان ـ الدولة الرأسمالية الثانية من حيث مستوى التطور الصناعي.

وسواء على المستوى البنيوي، أم على المستوى الفكري، فإنّ الفكر الفلسفي البرجوازي في اليابان المعاصرة ـ ظاهرة مُعَقَّدة ومُتناقِضة للغاية. ويتّصف هذا الفكر بانتشار التيّارات الفكرية ذاتها، الموجودة في أوروبا الغربية والولايات المتحدة الامريكية. وفي الوقت نفسه فإنّها تتميّز بالتفرّد النسبي، باعتبار أنها مرهونة بتطورها الاجتماعي بجملة من العلاقات، إنّ على صعيد

(*) تجاوزْنا ترجمة عدة أسْطُر كتبها المؤلّف يوري كوزلوفسكي بروح المطبوعات الدعائية السوفييتية، التي كانت تشكّل فاتحة لأغلبية النصوص الفلسفية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية قبل حركة «إعادة البناء» (البيريسترويكا عام 1985). وتبدأ عادةً بالاعلان القاطع المعروف: «إنّ هذا العصر هو عصر انتقال البشرية من الرأسمالية إلى الاشتراكية. . . الخ»، وانّ «مهمّة الماركسيين الأساسية تتمثّل في تعرية الأيديولوجيا البرجوازية، والنضال الحازم ضد الفكر البرجوازي في تجلّياته وألوانه المختلفة. . . . والدفاع المبدئي عن الاشتراكية وعن الشيوعية العلمية والماركسية اللينينيّة. . . الخ» (المُترجِم).

العلاقات الاجتماعية المادّية، أو على صعيد خصائص تطوّر الثقافة الروحية الوطنية في هذا البلد.

في مطبوعاتنا العلمية السوفييتية، لا توجد أيّة دراسات أساسية، تعميمية، تكشف الملامح العامّة والخاصّة، ونزعات التطوّر للفلسفة البرجوازية اليابانية بعد الحرب العالمية الثانية. مع أنّه في اليابان ذاتها تُنشر في هذا الموضوع كثيرٌ من الكتب والمجموعات، والمقالات وحتّى الطبعات الموسوعية[1]. وقد كُتب أغلب هذه المؤلّفات من مُنطلقات المنهج البرجوازي. وهي تتسم عادة بالمدخل الشكلي ـ الخارجي، وبطبيعتها الوصفية، والسمة الرئيسة لها تتمثّل في الاضاءة غير النقدية لمادة البحث والدراسة. وهي تختلف جذرياً عن تلك الدراسات التي قدّمها الفلاسفة ـ الماركسيّون اليابانيون. ومع أنّ عددهم ليس بكبير، إلاّ أنّهم يتميزون بالتعبير الواضح عن التزامهم الحزبي، وبالتحليل الجدّي للمشكلات الفلسفية الهامّة. ومن حيث البنية والمضمون، فإنّ الدراسات الماركسية المُخَصَّصة لنقد الفلسفة البرجوازية الصادرة في نهاية الخمسينات وبداية الستينيات غير متجانسة. بعضها فلسفة بحتة، وتحتوي على مبادئ عامّة، تناقش المذاهب والتيارات الوجودية، البراغماتية، والوضعية المُحْدَثَة وغيرها من المدارس المثالية، كما هي في نسختها الغربية، ولا تتوقف عند انعكاساتها الخاصة وملامحها المتجسّدة في الواقع الياباني[2]، في حين أنّ دراسات أُخرى، تضيء المرحلة ذاتها، تتضمن مادة غنية حيّة عن اليابان، ولكنها مُكرَّسة لنقد الأيديولوجيا البرجوازية بأكملها، وتحتوي في هذا الاطار الشمولي أقساماً فلسفية على شكل مقاطع غير متكاملة، مُخصَّصة لهذه المسألة أو تلك[3]. هذه السمات الخصوصية

---

(1) الفلسفة، سلسلة إيوانامي، المجلد 1 ـ 8، طوكيو، 1966 ـ 1969؛ الوجودية، المجلد 1، طوكيو، 1968.

(2) أكيما مينورو: الفلسفة التحليلية ـ في «الفلسفة الماركسية»، المجلد الرابع، طوكيو، 1969، ص 144.

(3) انظر إذا أمكن المراجع التالية: الفلسفة الماركسية، المجلد 1 ـ 5، طوكيو، 1969 ـ 1970؛ سيباتا سينغو، العمل الفكري المعاصر، المجلد 1 ـ 6، طوكيو، 1975 ـ 1976؛ إيراساكي (إيفاساكي) تيكاتسوغو، نقد منهج علم الاجتماع المعاصر، طوكيو، 1965.

وغيرها التي طبعت الدراسات الماركسية، الموجّهة لنقد الفلسفة البرجوازية اليابانية في مرحلة ما بعد الحرب، يمكن تفسيرها في كثير من الموضوعية والصحة من خلال ظروف الصراع الأيديولوجي، الذي خاضه الماركسيّون اليابانيون، ومن خلال المهام والأهداف، المطروحة أمامهم في هذه المرحلة أو تلك من عملية الصراع المذكورة.

ومع الإحاطة بالخبرة القيّمة، التي قدمتها دراسات العلماء اليابانيين ـ الماركسيين في مجال نقد الفلسفة البرجوازية، وفي محاولة لأنْ نُقدّم كذلك مساهمتنا المتواضعة في قضية الصراع مع الايديولوجيا البرجوازية في اليابان، فإنّنا نتوجّهُ في الوقت نفسه إلى القارئ السوفييتي، الذي يهمه ـ بالتأكيد ـ الحصول على تصوّر كامل حول الفلسفة البرجوازية المعاصرة في اليابان، وعلى تفسير مُقْنع لسماتها الخاصة المُميّزة، وبالتالي الاطّلاع على النزعات والاتجاهات الهادفة إلى تطويرها، والمُهيمنة في مرحلة ما بعد الحرب. وإنطلاقاً من هذه الأفكار وبعد الأخذ بعين الاعتبار لخصائص موضوع البحث ـ الفكر البرجوازي الأكاديمي الفلسفي (المُحترِف) في اليابان، فإنّنا ركّزنا اهتمامنا على الاتجاهات الأساسية، الأكثر انتشاراً وأهمّية وتفوّقاً في النصف الثاني من الأربعينيات وحتى بداية السبعينيات، والمُمَثِّلة في مذاهب الوجودية، والبراغماتية، والوضعية المُحْدَثَة والفلسفة الاجتماعية. في كل فصل وقسم من هذه الدراسة حاولنا أنْ نقدّم تحليلاً نقدياً للملامح الأكثر شمولية في الاتجاهات الفلسفية المذكورة، وإبراز الشخصيات الأكثر شهرة في الأوساط الفلسفية اليابانية، التي أظهرت تأثيراً على تشكيل الرأي العام في البلاد. في الوقت ذاته حاولنا في الفصل الأول الذي إتسم بالطابع العمومي وفي الفصل الثالث تحديداً أن نعكس بقدر المستطاع دينامية (إيقاعات) تطور الاتجاهات الأساسية في المثالية اليابانية المعاصرة، والكشف عن النزعات الأكثر تبلوراً وجلاءً وعموميةً في تلك الاتجاهات الفلسفية الكبرى، والتي تجسّد في الواقع الأزمةَ ذات الطبيعة العميقة والمتفاقمة، التي يعاني منها الوعي الفلسفي البرجوازي.

إنّ إظهار الجوهر الطبقي وخصائص نموّ الفلسفة البرجوازية المعاصرة في اليابان، وضع أمامنا مهمة أخرى ـ الكشف عن المشروطية الاجتماعية لتطور الفكر الفلسفي البرجوازي، ليس فقط بسبب التغيّرات المباشرة في القاعدة

الاقتصادية التحتيّة، وفي الحياة الاجتماعية السياسية. . . الخ، وإنّما بسبب التغيّرات الجارية في مجالات الحياة الثقافية اليابانية المختلفة. هذه الناحية الهامّة جداً في دراسة الفلسفة البرجوازية المعاصرة في اليابان، والتي تبرز تأثّرها (أي الفلسفة) بالأشكال المختلفة للادراك الاجتماعي، لم تُحَلَّل كفاية في المطبوعات العلمية اليابانية، فإمّا أنها غابت تماماً عن أنظار العلماء المختصين، وإمّا أنها أصبحت موضوع دراسة مُستقلّة، خارج إطار الفلسفة. أضفْ إلى أنَّ أهمية دراسة هذه المسألة لا يمكن وصفها سواء لفهم تطور الفلسفة الأكاديمية البرجوازية في اليابان، أم للوقوف عند أشكال وطرق انتشار الاطروحات والنظريات والأفكار الفلسفية البرجوازية في قطاع «الوعي الجماهيري»....

وفي موازاة مع دراسة المسائل الأساسية، ذات التماس المباشر مع هذا العمل، فإنّنا عرَّجنا في أثناء عملية الدراسة والبحث على مجموعة من المسائل والنواحي ذات الاستقلالية النسبية في تطور الفكر الفلسفي البرجوازي لليابان، مثل التقاليد الوطنية والوضع الراهن للفلسفة اليابانية المُعاصرة، والسمات الخصوصية للفكر الفلسفي الأكاديمي الياباني بعد الحرب العالمية الثانية، وعلاقة الفلسفة البرجوازية والوعي الديني في اليابان المعاصرة وغير ذلك من المسائل المُتصلة بموضوع بحثنا بشكل أو بآخر.

في إطار المصادر والمراجع التي عُدنا إليها عند كتابة هذه الدراسة استخدمنا مواد يابانية كثيرة ـ دراسات وأبحاث مونوغرافية، مؤلّفات جماعية، مقالات وأبحاث صحفية للفلاسفة البرجوازيين اليابانيين المعاصرين، وكذلك مؤلّفات الباحثين اليابانيين ـ الماركسيين المعروفين، المُخَصَّصة لنقد الفكر الفلسفي البرجوازي المُعاصر (في اليابان) لمرحلة ما بعد الحرب.

والمؤلّف ينتهز هذه المناسبة ليعرب عن عميق امتنانه للعاملين في معهد الفلسفة، التابع لأكاديمية العلوم السوفييتية، وبخاصة للعاملين في قطاع الفلسفة وعلم الاجتماع لبلدان المشرق، الذين ساهموا في مناقشة هذا العمل وأبدوا ملاحظات قيّمة في مسائل مختلفة. ويعرب المؤلّف عن تقديره الخاص لزميله الفيلسوف الياباني موري كويتي، الذي تفضّلَ بإبداء نصائح ثمينة وملاحظات مُمتازة أشار إليها في أثناء عملية تأليف هذه الدراسة.

يوري بوريسوفيتش كوزلوفسكي

الفصل الأول

الفلسفة البرجوازية المعاصرة في اليابان والمشروطية الاجتماعية لتطورها

الفلسفة البرجوازية المعاصرة في اليابان ـ ثمرة للواقع الياباني المعاصر، وإحدى أشكال انعكاسه في وعي المجتمع الياباني. فالطبيعة الاجتماعية للفكر الفلسفي ولجوهره الطبقي ومضمونه الفكري لا تتكشّف إلاّ من خلال تحديد مدى [illegible]نه بالوجود الاجتماعي لليابان المعاصرة، الذي تنبثق منه في نهاية المطاف التغيّرات الجذرية في تطور الاتجاهات والتيارات الفلسفية الرئيسة، ونهوض بعض الاتجاهات الفكرية وسقوط اتجاهات أُخرى، وظهور نظريات وآراء جديدة، وتغيّر ألوان النظريات والآراء القديمة. المشروطية الاجتماعية لتطور الفلسفة البرجوازية، تكمن في العلاقات المادّية الاجتماعية، والتي تتجلّى بصورة واضحة وساطعة للغاية على مدى العقود الثلاثة الأخيرة في تأريخ اليابان بعد الحرب العالمية الثانية.

ومن الطبيعي، أنّ استخلاص الدور الحتمي للوجود المادّي الاجتماعي بالنسبة للفكر الفلسفي، يتطلّب دائماً منطلقاً مُحَدَّداً يُبنى على الاحاطة بالتغيّرات، الجارية في مجالات الحياة المادية والروحية المختلفة للمجتمع الياباني في هذه المرحلة أو تلك من مراحل تطوّره. هذه الحالة الجوهرية تمنح مشروعية ومسوّغاً للتمييز بين مختلف المراحل الحاصلة في تطور الفلسفة البرجوازية اليابانية لما بعد الحرب العالمية الثانية. ويمكن أنْ توجد عند باحثين مختلفين منطلقات وآراء مختلفة فيما يتعلّق بعملية تقسيم (تزمين، تَمَرْحُل) تاريخ اليابان لفترة ما بعد الحرب.

ولكنْ في جميع حالات الاختلاف والتباين حول هذه المسألة لا يمكن أن ينال الشكّ ذلك الحدّ الواضح جداً، الذي يفصل مرحلة إعادة الاعمار والترميم الجارية بُعيد الحرب مباشرة (النصف الثاني من الاربعينيات ـ النصف

الأوّل من الخمسينيات) والتطور الياباني الحاصل بعد تلك المرحلة الترميمية، الذي يُدْرَس كما هو وفق قوانينه الموضوعية وتجلّياته الخصوصية (بدءاً من النصف الثاني من الخمسينيات ـ وحتّى النصف الأوّل من السبعينيات). إنطلاقاً من الاعتراف بذلك الحَدَث في التاريخ الحديث لليابان، في حياتها الاقتصادية، والسياسية والثقافية، يصبح من المفيد ـ من وجهة نظرنا ـ أن نُميّز بين مرحلتين أيضاً في تطور الفكر الفلسفي البرجوازي الياباني بعد الحرب العالمية الثانية.

لقد بدأتْ اليابان مسيرتها التنموية الفعّالة في فترة ما بعد الحرب (العالمية الثانية)، وهي تمتلك اقتصاداً أنهكَته الحرب، في ظروف فشل النظام الامبراطوري مع كل ما رافقه من تقاليد وخرافات وأساطير. وبعد الاستسلام العسكري المعروف قام في البلاد نظامٌ مُحتَل. ونتيجةً لتحطيم الآلة العسكرية اليابانية من خلال الدور الحاسم للجيش السوفييتي، جرت في اليابان تحوّلات اجتماعية هامّة ذات طابع ديمقراطي. ففي قطاع الاقتصاد تم حل «الجايباتسو»[*]، وجرى اصلاحٌ زراعي قضى على الملكيات الزراعية الكبيرة، وأنهى عملياً طبقة الاقطاع وملاّكي الأرض الكبار. وفي المجال السياسي حُظِرَ نشاطُ المنظّمات الرجعية الفاشية، وسُمِحَ بالمقابل بالنشاط العلني للمنظّمات والتجمّعات التقدمية، الديمقراطية. كما شُرِّع دستورٌ جديدٌ للبلاد، قونِن مجموعة كبيرة من المؤسّسات الديمقراطية، وتضمّنَ مادةً صريحة تنصُّ على رفض اليابان الحُرّ لانتهاج سياسة الحرب. ومن حيث أهميتها، فإنَّ هذه التحوّلات الجارية في حياة المجتمع الياباني ما بعد الحرب العالمية الثانية. تُعتبر في كثير من جوانبها مُعادِلة ومكافئة لاجراءات الثورة البرجوازية ـ الديمقراطية[1].

إلا أنَّ السُلُطات الأمريكية المُحْتَلَّة، التي كانت تدير شؤون اليابان باسم الحكومات الحليفة، سرعان ما توقفت عن المُتابعة الجادّة للقيام بسياسة دَمَقْرَطَة البلاد. وبدءاً من نهاية الأربعينيات انتهجت الولايات المتحدة

(*) الجايباتسو ـ تسمية يابانية تُطْلَق على الطُغمة المالية. وتُستخدَم هذه التسمية بالدرجة الأولى لتعني الاحتكارات والارليفارشية المالية اليابانية حتّى هزيمتها في الحرب العالمية الثانية (المُترجم).

(1) اليابان (مجموعة دراسات)، موسكو، 1973، ص 7 (بالروسية).

الامريكية في اليابان سياسة تقوم على إحياء دور رأس المال الاحتكاري الياباني. وبعد أنْ نزعت السُلُطات الأمريكية المُحْتَلَّة عن الاتحادات اليابانية الاحتكارية القديمة قوتها التنافسية، سارت في الوقت ذاته بمبدأ تركيز الانتاج في أيدي الرأسمال الخاص، وأنْشأَت في اليابان على تلك الأرضية الجديدة رأسمالية احتكارية نادرة المثيل في المُمَارسة العملية كحالة مؤقتة، لانعاش التنافس الانتاجي دون الاضرار طبعاً بالمصالح الأمريكية[2]. في هذه الظروف الجديدة بدأتْ الاحتكارات القديمة تُعيد بناء مؤسّساتها، وترمِّم قواعدها وتبرز كشركات جديدة. وقد تسارعت عملية تجميع رؤوس الأموال ومَرْكَزَتها بصفة خاصة نتيجة لاستخدام الولايات المتحدة الاقتصاد الياباني للعدوان على كوريا في بداية الخمسينيات، وفي مرحلة متأخرة ـ مع النصف الثاني من الخمسينيات ـ لزجّ قواتها في الفيتنام. أمّا في الجانب السياسي، فقد سارت السلطات الأمريكية المُحتَلَّة على طريق تقييد وتقليص ما أعلنه الدستور الياباني من حقوق ديمقراطية للشغيلة. وفي عام 1951 عقدت الولايات المتحدة الامريكية صُلْحاً مُنْفرداً مع اليابان وقادتها إلى مُعاهدة الأمن المشترك، التي تحفظ للجيش الأمريكي وجود قواعد عسكرية كثيرة على الأراضي اليابانية.

لقد جوبه هذا الاتجاه السياسي الأمريكي في اليابان بمقاومة متزايدة من الجماهير الشعبية ومن القوى التقدّمية اليابانية كافّة. وكان في طليعة النضال من أجل الديمقراطية ورفع المستوى المادّي للشغيلة ـ الطبقة العاملة اليابانية وطلائعها الأكثر وعياً. وفي الحياة السياسية النشيطة برزت الاتحادات النقابية الأضخم في اليابان، وقويت أيضاً الحركة الفلاّحية. وفي نهاية الأربعينيات وبداية الخمسينيات تضافر نضال كادحي اليابان من أجل التقدّم الاجتماعي والديمقراطية، مع النضال الوطني العام ضد التبعيّة اليابانية السياسية للولايات المتحدة الأمريكية.

هذه التحوّلات الجارية بعد الحرب العالمية الثانية في المجالات الاجتماعية ـ الاقتصادية والسياسية في الحياة اليابانية، كانت لها بالضرورة انعكاساتها في الوعي الاجتماعي لليابانيين، وفي المناحي المختلفة لفكرهم

(2) المصدر نفسه، ص 8.

الاجتماعي. ولقد حلّت أيديولوجية ما يُسمّى بالبرجوازية الديمقراطية محلّ أيديولوجية النظام الملكي الامبراطوري ـ الفاشي، التي كانت مُهيمنة قبل الحرب وفي أثنائها، وفي الوقت نفسه، أدّى الانتصار على الامبريالية اليابانية واحتدام الصراع الطبقي إلى خلق امكانات جديدة لانتشار مستقبلي للأفكار الماركسية.

لكن الانتقال من النظام الشمولي المُطلق إلى الادارة البرجوازية ـ الديمقراطية جرى في اليابان بوتائر سريعة للغاية وترافَق مع امتلاكها الهادف. لمنجزات العلم المعاصر، وللتقنية الحديثة وكذلك للمؤسّسات البرجوازية ـ الديمقراطية. وقد خَلَقَتْ هذه الأوضاع المُستجِدَّة كثيراً من الأوهام بين فئات واسعة من الرأي العام الياباني فيما يتعلق بـ «تقدمية» و«ديمقراطية» الثقافة العالمية المعاصرة، وأيديولوجيات البلدان الرأسمالية الغربية بصفة خاصة. ففي إدراك الملايين من اليابانيين، وفي وعيهم المُتكوّن بعد الحرب العالمية الثانية، حَصَلَتْ على انتشارٍ كبير التصورات والأفكار المُنبثقة من روح أيديولوجية «التحديث» البرجوازي، التي تزعم أنّ كلّ ما هو قديم (شرقي)، هو «رجعي» و«مهترئ»، في حين أنّ كل ما هو جديد (غربي) يعني «التقدميّة» و«الديمقراطية». ولكي نوضّح مدى ضخامة تأثير هذه التصوّرات والأطروحات على الرأي العام الياباني، من الضروري أنْ نأخذَ بعين الاعتبار، أنَّ نظرات وأفكار مطابقة لهذه الأطروحات أو قريبة منها انتشرت في أوساط اليابانيين ـ المُتعلّمين في نهاية القرن الماضي.

كما هو معروف، فإنّه نتيجة «للاصلاح الميجي»(*) إنهارت العلاقات الاقطاعية، ونهضت مكانها مجموعة من العلاقات البرجوازية في الفترة ما بين عامي 1968 و1880. وترافقت هذه التحوّلات البنيوية (التحتية) مع نبذ سياسة

(*) الميجي، كلمة يابانية تعني حرفياً «الإدارة المُستنيرة»، وهي التسمية الرسمية التي أُطلقت على مرحلة سلطة الامبراطور موتسوهيتو (بدءاً من عام 1868 م) أمّا «الاصلاح الميجي» أو الثورة الميجية... الخ، فالمقصود به الثورة البرجوازية غير المكتملة التي جرت في عام 1867 ـ 1868 والتي قضت على سُلطة الاقطاعيين، المُمَثّلة بأسرة طوكيو ـ جاوة. وقد أوصلت هذه الحركة الاصلاحية الفئات البرجوازية وشريحة النبلاء بزعامة الامبراطور موتسوهيتو، وتميّز عهدها (الميجي) بالقيام بتحوّلات اجتماعية ـ اقتصادية، مع المُحافَظَة على رواسب وبقايا اقطاعية كثيرة (المُترجِم).

العُزْلة (التي كانت مُهيمنة قبل الميجي ـ المُترجِم)، وانفتاح اليابان الجديد على الثقافات العالمية وعلى العلوم الغربية المُختلفة. ولم يحصل ذلك التزامنُ مُصادَفَة، لأنّ تطوّر القوى المنتجة بالذات وما صاحبها من تغيّرات في علاقات الانتاج في المجتمع الياباني، ولّدتْ حاجةً ماسّةً في الوصول إلى الانجازات الروحيّة والمادية لثقافة الشعوب الأُخرى. إنّ الانتشار الواسع للثقافة الغربية في البلاد (في اليابان) اقترن في عقول كثير من اليابانيين مع تراجع «الشرقي»، «القديم»، «الاقطاعي»، مقابل «الغربي»، «الجديد»، و«البرجوازي». وقد التُقِطَت هذه الفكرة الغائمة من أيديولوجيي الثقافة الغربية ودُعاة الرأسمالية وأُلبِسَت رداءً مناسباً لتظهر على شكل نظرية خاصة. ومع أنّه بالنسبة لليابان، ولا سيّما في مرحلة ما بعد الميجي، كان وضع صفة «الشرقي» مقابل «الغربي» له أساسٌ معقول، إلاّ أنّ هذه الثنائية التعارضية لم تكن تتميز في ذلك الحين بعلمية صارمة واضحة المعالم، وكلما تقدمنا أكثر فأكثر مقتربين من المرحلة الحالية، كلما أُعطيت تفسيرات أقل لدينامية التغيّرات الحاصلة في الواقع الياباني. ولم يدرك أنصار الثنائية التعارضية التي تقابل ما بين «الشرقي» و«الغربي»، أنّ الشرقي ذاته تعرّض مع مرور الزمن لتبدّلات وتحوّلات هامة، فاستوعب من خلالها جزءاً من المحتوى «الغربي». ولهذا وقعوا في مزيد من الأخطاء، عند تقييم مختلف تطورات الحياة الاجتماعية ـ الاقتصادية والثقافية في البلاد. فلقد بالغوا في تقدير قيمة عناصر البُنية الفوقية وبخاصة الاقطاعية، ولم يروا دور تلك العناصر الآخذة في التراجع والانحسار، وخضوعها المتنامي للبُنية الجديدة، الناهضة، أي للبنية الرأسمالية. ويمثل هذا التقدير المُبالَغ به توصّلوا إلى استنتاجاتهم المعروفة حول تضخيم دور «الخصوصية» «الشرقية». ولهذا رأوا في الأيديولوجيا «اليابانوية» مجرّد التحزّب للثقافة اليابانية والتراث الياباني ولكل ما يمت بصلة إلى اليابان، والاغراق في التعصّب القومي، المُعبِّر عن مصالح الارستقراطية شبه الاقطاعية، والنزعة العسكرية (العسكرتاريا) ومصالح الامبراطور، دون أن يأخذوا بعين الاعتبار صلة الاتجاه «اليابانوي» بأيديولوجيا البرجوازية الاحتكارية، ونزوعه الواضح لخدمة تلك البرجوازية. وفي الفلسفة الأكاديمية (الأوساط الجامعية بصفة خاصة)، ولا سيّما في فلسفة «نيسيدا» وجدوا بشكل رئيس اللون «الشرقي» والسمات البوذية «الشرقية»، دون أن يلاحظوا قُربها الروحي من المثالية الغربية.

وللمرة الأولى بعد الحرب العالمية الثانية تنبعث مجدَّداً وبزخم كبير الاتجاهات القديمة، التي تضع في تعارض وتضاد ثنائية «الشرقي» و«الغربي»، وما يتفرع عنهما من تصورات وأفكار حول «تقدّمية» الثقافة «الغربية» و«ديمقراطيتها». . . الخ و«رجعية» الثقافة «الشرقية» و«محافَظَتها». . . الخ. وتضفي هذه الاتجاهات القديمة ـ الجديدة على مناقشاتها وبراهينها صوتاً اجتماعياً جديداً، يعكس الطابع الطبقي للتغيّرات البرجوازية الحاصلة. ومن الضروري جداً أنْ تؤخَذَ بعين الاعتبار هذه السمات الخصوصية «للحداثة» البرجوازية اليابانية في مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية، لفهم حالة الوعي الاجتماعي الياباني، ولادراك الأشكال والأنماط المختلفة لتجسّداته الملموسة. وكل ذلك هامٌّ جدّاً لاستيعاب الوضع الفكري في نهاية الأربعينيات وبداية الخمسينيات، في محيط برزت خلاله عشرات الأسئلة والأشكاليات أمام الرأي العام الياباني حول الآفاق المستقبلية للتقدّم الاجتماعي، وحول التطور الديمقراطي، ودور الانسان في الحياة الاجتماعية، فالمعروف أنَّ الانتلجنسيا البرجوازية انطلقت في حلّ هذه المسائل من مواقف وتقديرات فردية ضيقة. وكانت المشكلة المركزية بالنسبة إليها في تلك السنوات هي مشكلة الفرد، والحرية الشخصية، ومسائل الابداع الذاتي. ولقد جرت مناقشات واسعة بين مُمثّلي مختلف فروع العمل الذهني ومجالاته حول تلك المسألة تحديداً. وفي الأوساط الأدبية اليابانية نالت شهرة كبيرة النظرية التي أُطلق عليها «النظرية الذاتية»، التي تنادي بأسبقية الفرد على الجماعة. وكانت لها أصداؤها بين العلماء أيضاً. أمّا في دوائر علماء الاجتماع والباحثين السوسيولوجيّين فقد انتشرت نظرية «المجتمع المدني» أي الدعوة لارساء أساس اجتماعي قائم على التساوي التام في الحقوق والواجبات، وسيادة روح الديمقراطية البرجوازية وفق ما طُرح في أوروبا في القرن التاسع عشر. ودرجت في الوقت نفسه «موضة» نظرية التعايش السلمي في حقل الأيديولوجيا. والشيء العام والمشترك بين هذه النظريات والأُطروحات جميعاً، أنّها تعكس ردّة فعل وعي البرجوازية الصغيرة للانتلجنسيا اليابانية إزاء التحوّلات الديمقراطية الجارية في السنوات الأولى بعد الحرب العالمية الثانية، والتي كانت تتميّز عموماً برفض المنطلق الطبقي لحلّ المشكلات الاجتماعية.

في مجال الفكر الفلسفي البحت تكوَّن بعد الحرب مباشرة معسكران مُتعارضان ـ برجوازي ـ ليبرالي(*) وماركسي. فبعد سنين طويلة من حكم النظام الملكي ـ الفاشي، الذي فرض رقابة صارمة جداً على نشر الأفكار الماركسية في أية صورة من الصور، استطاعت الماركسية أنْ تملك الحقَّ في وجود علني لا يُلاحَق رسمياً. وبدأ العلماء الماديون باعادة بناء مواقعهم بسرعة وحيوية. وقد أسّسَ أعضاء جمعية «يويبوتسورون كينكيوكاي» («جمعية دراسة المادية»)، التي كانت قائمة قبل الحَرب في عام 1947 معهد («يويبوتسورون كينكيوسو») («معهد دراسة المادية»)، الذي تحوّل في مرحلة لاحقة إلى «يويبوتسورون كينكيوكاي» («جمعية دراسة المادية»). وتضافرت جهود الشيوعيين والعلماء التقدميّين لإنشاء منظمة في عام 1946 باسم «مينسوكاهاكوكيوكاي» («رابطة العلماء الديمقراطيين»)، التي كانت تُعبّر بصورة واضحة عن الاتجاه الماركسي بين العلماء اليابانيين. وبدءاً من سنة 1947 أصبح قسم الفلسفة في هذه الرابطة يصدر مجلة شهرية بعنوان «ريرون» («النظرية»)، حيث كانت تنشر على صفحاتها الدعاية للمادية الجدلية. وفي المرحلة ذاتها (ما بعد الحرب مباشرة) ظهرت الأعمال الأولى للفلاسفة الماركسيين، المُوجَّهة لنقد الفلسفة البرجوازية المعاصرة. أمّا فيما يخصُّ الفلسفة غير الماركسية، فقد مَثَّلَها في هذه المرحلة مجموعة كبيرة من التيارات والاتجاهات المثالية المعاصرة، كان في مقدمتها الفلسفة الوجودية والفلسفة البراغماتية. حيث استخدم هذان الاتجاهان الصبغات والألوان «التقدمية» و«الديمقراطية» في أطروحاتهما حول «تحديث» المجتمع الياباني في مرحلة ما بعد الحرب. مع الاشارة إلى أنّ فكرة التحديث ذاتها لاقت رواجاً واسعاً في وعي اليابانيين، وفي تطلّعاتهم المُستقبليّة المشروعة. وقد توطّدت الوجوديّة والبراغماتية وترسّختا في الأوساط الفلسفية اليابانية، وتنامتا باضطراد من حيث أنهما كانتا تعكسان الحاجات الثقافية والأزمة الروحية النفسية للشرائح

(*) يستخدم المؤلف صفة «برجوازي» للدلالة على الاتجاهات الفكرية والمواقف السياسية غير الماركسية والاشتراكية. ولما كان هذا الاصطلاح يحمل فكرة أيديولوجية قيميّة في معظم الحالات فقد آثرنا استبداله بمصطلحات قريبة، مثل «ليبرالي»، «غربي»، «غير ماركسي» وذلك تبعاً للمضمون «وسياق العبارة» (المُترجِم).

البرجوازية المتطلّعة إلى إيجاد ذاتها ولو من خلال التماهي مع هذا الاتجاه الغربي أو ذاك.

لقد حصلت فلسفة الوجودية في اليابان (في مرحلة ما بعد الحرب) على انتشار معقول وعلى قاعدة اجتماعية عريضة تكفي لتطوّرها اللاّحق. وكما هو الوضع في بلدان أوروبّا الغربية، فقد أصبحت الوجوديّة تُعبّر عن أمزجة شرائح الطبقة البرجوازية المُختلفة، وعلى رأسها شريحة البرجوازية الصغيرة. فالانتلجنسيا الوجودية المُتحدِّثة باسم البرجوازية الصغيرة، كانت تعيش في الواقع ظروف الانتاج الرأسمالي المُعاصر مع إفرازاته الاجتماعية والاقتصادية والروحية المُعقَّدة، بدءاً من استغلال الانسان، واغتراب الانتاج عن منتجيه الحقيقيين، واستلاب الفرد، وانسحاقه تحت وطأة آلية الرأسمالية، والأزمة المتزايدة في الثقافة القائمة (البرجوازية بالدرجة الأولى)، وتأثير آليات السوق الرأسمالي والأنماط الاستهلاكية على الابداع الروحي و«القوالب» النمطية المُتطابقة في معايير الانتاج والعطاء والتنافس... الخ. ولكن انتشار الفلسفة الوجودية في اليابان في هذه المرحلة التاريخية، ارتبط موضوعياً بتغيّرات معيّنة في الحياة الاجتماعية السياسية للبلاد. فللمرّة الأولى يتزايد الاهتمام في سنوات ما بعد الحرب بالفلسفة الوجودية، وتنجذب إليها البرجوازية الصغيرة، والأوساط المُثقفة (الانتلجنسيا)، التي كانت تعاني من هزّات واضطرابات شديدة في سنوات الحرب، ومن نتائج الدمار الاقتصادي، والهزيمة النفسية وتحطّم النمط القديم للتقاليد والعلاقات الاجتماعية. فكان من أكبر إفرازات الحرب أن النسق السابق الذي كان يضمُّ القيم والمُثُل اليابانية الاجتماعية والروحية، تعرّض لهزّة عنيفة ولهزيمة وشبه انهيار، في حين أنّ عناصر النسق الثقافي ـ القيمي الجديد لم تتبلور وتتّضح بصورة كافية وملموسة. وتشكَّلَ مزاج الانتلجنسيا اليابانية من مجموعة من الأحزان والآلام وخيبة الأمل، والأخطر من ذلك كله، الوصول إلى حالة اليأس وفقدان الثقة بالمحاولات الجديدة، ممّا أوجد تُربة مواتية لولادة الأفكار الوجودية ـ الفردية، وازدهار الفلسفة الوجودية في مجالات الحياة الفكرية المختلفة، سواء في الوعي الأخلاقي، أو في الأدب، أو في قطاعات الابداع الجمالي والروحي، ناهيك عن الفلسفة ومباحث الوجود والحرّية الشخصية.

وفي مجال الفكر الفلسفي البحت، ساعد على انتشار الوجودية أيضاً التقاليد السابقة، التي بذرت بذورها في سنوات ما قبل الحرب. فالمعروف أنَّ الوجودية ضربت جذورها في التُربة الفكرية اليابانية بشكل مُبكُر، أي منذ ظهورها في أوروبا الغربيّة تقريباً. حيث أنّه بدءاً من نهاية العشرينيات تُرجمَتْ إلى اليابانية مؤلّفات هيدغر وياسبرز، وروِّج لآراء هيدغر في أعمال «ميكي كيسي» و«واتسودزي تيتسورو» وغيرهما من دعاة الوجودية في اليابان. وفي الواقع، فإنّه منذ الثلاثينيات أصبحت الوجودية اليابانية هي الاتجاه المُسيطر في الفلسفة الأكاديمية (الرسمية والجامعية منها على وجه التحديد)، والذي كانت تُمثّله مدرسة كيوتو الشهيرة(*). ومع كل الملامح الخصوصية التي أُضيفت على آراء مُفكِّري هذه المدرسة وعلى محاولاتهم التأصيلية، إلاَّ أنَّ السمة المشتركة والأكثر جلاءً في مؤلّفاتهم ومناقشاتهم، كانت تتجسّد في سعيهم الواضح للمزاوجة (أو المزج والتوحيد) بين أفكار المثالية الأوروبية وميتافيزيقا المثالية الشرقية، ولا سيّما البوذية. ويبقى القلب الدافع والمُغذّي لأطروحاتهم الفلسفية، هو الفكر الوجودي وما يقترب منه من هوسرلية(**)، وأفكار فلسفة الحياة(***). أمّا مؤسِّس مدرسة كيوتو الفلسفية (نسبة إلى مدينة كيوتو اليابانية

(*) حول الوجودية اليابانية هناك فصل مستقل هو الفصل الثالث من هذا الكتاب وفيه تفصيلات واسعة عن أهم ممثلي هذا الاتجاه في اليابان وعن التطور التاريخي، الذي لحق بأطروحاته وأفكاره الأساسية، فيُرجى العودة إليه (المُترجِم).

(**) الهوسرلية نسبة إلى ادمون هوسرل (1859 ـ 1938)، فيلسوف ألماني مؤسس الفينومينولوجيا (الظاهراتية)، التي تنطلق عن فهم ذاتي في المعرفة، وقد اشتهرت مجموعة من مؤلفاته الأساسية مثل «أبحاث منطقية»، «أفكار لفينومينولوجيا بحتة»، «الفلسفة الأولى» «أزمة العلوم الأوروبية والظاهراتية المتعالية». . . الخ (المُترجِم).

(***) فلسفة الحياة ـ اتجاه في الفلسفة الغربية يقوم على اللاّعقلانية، وقد ظهر في أواخر القرن التاسع عشر كَرَدّ فعل مُباشر على الرؤية العلمية ـ الطبيعية، التي رسمت لوحة ميكانيكية لحركة الكون والوجود. وتضع فلسفة الحياة العضوية الحية (البيولوجية ـ النفسانيّة) مكان الحركة الميكانيكية. ومن حيث مضمونها، فإنّها تستند على مبدأ «القوّة العفويّة الحياتية». والفيلسوف الألماني شوبنهاور يُعَدُّ أحد أعظم المصادر الفكرية لهذه الفلسفة، وقد أخذت فلسفة الحياة أبعادها المُتكامِلة من خلال مؤلّفات نيتشه وبرغسون، اللذين يصوّرا، الكون وكأنه «نزوعاً للتسلّط» أو «اندفاعاً حيويّاً» و«إرادة القوّة»، وفي نظرية المعرفة تبنّى فلاسفة الحياة النزعةَ الحدسيّة، وينفون القوانين التاريخية العامّة، معتمدين بدلاً عنها «القانون الفردي» والايمان بـ «القضاء والقَدَر». وقد امتزجت في الأربعينيات مع الفاشية والنازية وفي مرحلة =

ـ المترجم) فهو الفيلسوف نيسيداكيتارو (أو نيشيدا) (1870 ـ 1945)، الذي حاول أنْ يُعبّر عن أفكار البوذيّة التصوفية من خلال مفاهيم الفلسفة المثالية الغربية ومبادئها. وكذلك من خلال ربط البوذية ـ اليابانية بالفلسفة الكلاسيكية الألمانية (الكانطية على وجه التحديد)، وبالحدسية (البرغسونية) والوجودية المؤمنة. ووضع مؤسِّس مدرسة كيوتو (نيسيدا كيتارو) في نهاية العشرينيات وبداية الثلاثينيات نظرية-فلسفية، قائمة على التلفيق والتوفيق، والجمع بين أفكار الفلاسفة الغربيين مع ميتافيزيقا البوذية المهايانية(**) لطائفة تزن. فقد أعلن هذه النظرية بصفتها «شرقيّة» خالصة، تُعبِّر عن أُسلوب بوذي عريق لادراك الكون والوجود. إلاّ أنّ القشرة المُغَلِّفة لتصوّرات نيسيدا الفلسفية، لا تستطيع إخفاء المضمون الفكري المُتطابق مع المثالية الأوروبية المعاصرة لهُ، وبخاصة الفلسفة الوجودية. أمّا الشخصية الكبيرة الأخرى في مدرسة كيوتو الفلسفية، فهو «تانابي هادزيمي»، الذي تابع السير في المدار نفسه تقريباً. ولكنه وجَّه من ناحية أُخرى انتقاداته لبعض التفصيلات والجزئيات، التي انطوت عليها نظرية نيسيدا، وكشف بوضوح أكبر عن التوجّهات الوجودية لأبحاثه الفلسفية. وكان الداعية الثالث للفلسفة الوجودية هو «ميكي كييوسي» من مدرسة كيوتو أيضاً. والذي لم تقتصر أبحاثه ومقالاته على محاولة التلفيق والجمع ما بين الوجودية وأفكار المدارس المثالية الفلسفية الأُخرى وحسب، وإنّما بادر إلى شرح الماركسية من منطلقات وجودية.

والواقع أنّ الاستيعاب السريع والانتشار الكبير للوجودية بعد الحرب العالمية الثانية، كان مرهوناً بجملة من العوامل والظروف الخاصة بالنظام الفكري الياباني. ونشير بصفة خاصّة هنا إلى التقاربُ الكبير ما بين الفلسفة الوجودية الغربية والثقافة الوطنية اليابانية، قياساً على المدارس والتيارات

= متأخرة أخذت الوجودية بعض أفكار فلسفة الحياة، معتمدة على أعمال نيتشه وبرغسون (المُترجِم).

(**) الماهايانية ـ اتجاه جديد في البوذية، ظهرَ في القرون الأولى بعد الميلاد، مُستبدلاً التعظيم البسيط لذكرى المُعلِّم (بوذا) بتأليه بوذا. وبموجب هذا الاتجاه، فإنَّ خلاص الانسان يتوقف على كرم الآلهة وغفرانهم، الذي يمكن الوصول إليه عن طريق ترديد السوترا (الأسفار المُقَدَّسة). وتتميّز الماهايانا عن البوذية التقليدية (الهنيايانا) في التأكيد على أنَّ الدهارما (الاثارة) غير حقيقية، بل إنَّ الكون كله غير حقيقي. (المُترجِم).

الفلسفية الغربية الأخرى كالبراغماتية، والوضعية وغيرهما من الاتجاهات. فالعناصر الفكرية الوجوديّة المتقارِبة مع الأشكال والنماذج الفلسفية والدينية التقليدية، المهيمنة على الوعي الاجتماعي الياباني كثيرة، ولكنها مُتناثرة بصورة واسعة. ومن هنا فقد دخلت الوجودية بشكل أكثر فعالية ودينامية بعلاقات ثقافية متبادلة مع الفكر الفلسفي التقليدي لليابانيين، وبخاصة مع البوذيّة باتجاهاتها وتجديداتها المختلفة. فأصبحت الوجوديّة قابلة «للفهم» و«الاستيعاب» أكثر من التيّارات الأُخرى، القادمة من الغرب، وبالمقابل عثر الوجوديون على «ضالّتهم» المنشودة في البوذية، ولا سيّما عند بعض مذاهبها، التي تُركّز على مسألة «الخلاص» الفردي وقلق الانسان إزاء الظواهر الكونية الكبرى كالموت والحياة والحرية. . . الخ. وإذاً تميّزت الفترة التاريخية من العشرينيات إلى الثلاثينيات بمحاولات كثيرة لتكييف الوجودية (الغربية) مع الثقافة اليابانية التقليدية، وكانت في طليعة تلك المحاولات ما قام به أنصار مدرسة كيوتو الفلسفية. أمّا بعد الحرب العالمية الثانية، وخاصّة ما بين الستينيات والسبعينيات، انبثق عن تلك المحاولات التكييفيّة ـ التوفيقية مجموعة من الأشكال والنماذج الوجوديّة على خلفية التصوّرات والمفاهيم البوذية، والعكس بالعكس مما سنتحدث عنه في فصل آخر بصورة أكثر تفصيلاً (الفصل الثالث).

في السنوات التي تلت الحرب مباشرة برز إتجاهان واضحان في تطور الوجودية (في اليابان طبعاً) ـ أولهما، حاول بعث أفكار مدرسة كيوتو وتجديد أطروحات أعلامها البارزين، مثل نيسيدا، وتحديث النسق التوفيقي للوجودية اليابانية، أمّا ثانيهما، فهو الاتجاه المُستَمِرّ في تفسير الوجودية التقليدية وإعادة قراءة أفكارها الأساسية من جديد، استناداً إلى مدارسها وتياراتها الكلاسيكية الغربية المعروفة. إلاّ أنّ الاتجاه الأوّل سرعان ما اكتشفَ عدم قدرته على الاستمرارية. ففي وضع تميّز بفقد الثقة بأيديولوجية النظام الامبراطوري، أصبحت مدرسة كيوتو الفلسفية المُتلوّنة بنغمة «شرقيّة» تفقد بسرعة شديدة تأثيرها في الأوساط الاكاديمية، وفي نهاية الأربعينيات لم تَعُد تلعب أيّ دورٍ تقريباً ـ في حياة اليابان الفكريّة. وبعد انحسار هذا الاتجاه المحلّي سيطرت على وعي شرائح هامة من الرأي العام الياباني الوجودية «الكلاسيكية»، المُتحرِّرة من أية صفة «شرقيّة»، أي الوجودية الأوروبية المعروفة، وبخاصة في

محيط البرجوازية ـ الديمقراطية «المُتغرّبة»، بحيث امتدَّ تأثيرُها ليشمل إدراك فئات واسعة من المجتمع الياباني، فتغلغلت في الفلسفة، وفي المعايير الحقوقية وفي نفسية اليابانيين أيضاً. في هذا الوضع الجديد لم يعُدْ هناك مكان طبعاً للرؤية الماهايانيّة، أو للتفسير الماهاياني للمفاهيم والأطروحات الوجودية الأوروبية، وإنّما اقتصر الأمر على انتقاء المقولات الوجودية المناسبة اجتماعياً لهذه الشريحة أو تلك. وتحت تأثير التحوّلات الديمقراطية البرجوازية والتصوّرات الوهمية عن «حلول عصر الديمقراطية الحقيقية» تنامت شعبية الأفكار والمفاهيم الوجودية السارترية(*)، وبخاصة في الدوائر الفلسفية التي هلّلت لهذه الأطروحات والآراء، بدءاً من العقد الأول الذي جاء بعد الحرب العالمية الثانية. أمّا مذهب هايدغر (هيدغر) فقد تلوّثت سمعته في عيون الرأي العام لارتباطه مع النازيّة، مع أنّه اكتسب احتراماً واعترافاً معقولين (في اليابان) قبلَ نشوب الحرب الكونية الثانية. ورغم تنامي شعبية الوجودية الأوروبية «الكلاسيكية» في أوساط المثقّفين اليابانيين، إلاّ أنَّ ذلك لم يقف عائقاً أمام تعرّضها المُستمر إلى تفسيرات جديدة، وإلى إعادة قراءة ـ كما يقال ـ. وقد تركّز هذا التكييف من خلال إضفاء بعض السمات اليابانية الخصوصية على الوجودية الغربية، ولكن دون الخروج عن مفاهيمها واصطلاحاتها العامة.

وفيما يتعلق بالبراغماتية (الذرائعية)، فإنّها بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية حصلت هي الأخرى على إسناد اجتماعي عريض في اليابان. وقد ساعدَ على انتشار الفلسفة البراغماتية الواقع البرجوازي الياباني ذاته في مرحلة ما بعد الحرب. فإعادة إعمار الاقتصاد الذي دمرته الحرب، وتوسيع السوق الداخلية من خلال تطبيق الاصلاح الزراعي، والحدّ المؤقّت لنشاط الرأسمال

(*) الوجوديّة السارترية، نسبة إلى الفيلسوف والأديب الوجودي الفرنسي جان بول سارتر (1905 ـ 1980) داعية ما يسمى بـ «الوجودية المُلحِدَة». والذي تشكّلت أهم آرائه بتأثير من هوسرل وهايدغر، مع ارتباط بين فلسفة ومذهب كيركغارد. كما كان لمنهج فرويد في التحليل النفسي تأثير كبير عليه. وتتميّز فلسفته بالنزعة المُتمركزة على الانسان الفرد والذات (المسؤولة). ومفهومه للحرّية يقوم على مبدأ «الإنسان هو ما يصنعه بنفسه»، أو ما يختاره ذاتياً. ويستعين سارتر في عديد من مؤلّفاته بالفلسفة الماركسية. أهم مؤلفاته ـ «الوجود والعدم»، «الوجودية نزعة إنسانية»، «نقد العقل الجدلي». وبقي إلى آخر حياته مناضلاً ضد الفاشية والنازيّة وداعية سلام في العالم. (المُترجِم).

الاحتكاري الضخم ـ أوجدت فرصاً للمشاريع الحُرّة المُمكنة بالنسبة للمنتجين الصغار والمتوسطين، فولّدت بذلك الروح البرجوازية المُبادرة طلباً للربح . . . وبعبارة أخرى، وُجدت الظروف الاقتصادية والاجتماعية ذاتها، التي شكّلت في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين التُربة الملائمة لظهور الأفكار البراغماتية، وانتشارها وازدهارها في الولايات المتحدة الأمريكية. إلاّ أنّ الفلسفة الذرائعية لم تكن تمتلك في اليابان التقاليدَ، التي كانت تمتلكها الوجودية قبل الحرب، أي لم تكن أفكارها الأساسية منتشرة في أوساط المُثقّفين اليابانيين قبل هذه المرحلة بالقوة ذاتها وبالشهرة، التي كانت تتمتع بها الفلسفة الوجوديّة في تلك الأوساط. وهذا لا يتناقض مع حقيقة أنّ البراغماتية قد شقّت لنفسها طريقاً مُحَدَّداً في الوسط الفلسفي الياباني، بدءاً من نهاية القرن التاسع عشر وفي العشرين سنة الأولى من القرن الحالي، مستفيدة من المَدّ الكبير، الذي رافق «النموذج» الأمريكي، القائم على المُغامرة والعملياتية والتنافس من أجل الانتاجية العالية والمكاسب المادية. وهكذا، ظهرت في العشرينيات من هذا القرن شروحات وتفسيرات الفيلسوف الياباني المعروف عندئذٍ «تاناكا أودو» على أعمال ومؤلّفات جون ديوي(*) الأساسيّة. ولكن منذ نهاية العشرينيات لوحظ جمودٌ واضحٌ في انتشار البراغماتية في المجتمع الياباني. وفي ظروف تحوّل البلاد باتجاه الفاشية، وسيطرة قوى الاحتلال الأجنبي، تنامَت عمليةَ إعداد الجماهير أيديولوجياً بالروح الشوفينية المُتعصّبة. وترافق ذلك بسيطرة الاتجاهات اللاّعقلانية في أعلى المستويات الفلسفية اليابانية (البرجوازية). أمّا الذرائعية (البراغماتية) وشعاراتها حول الاعتماد على

(*) جون ديوي (1859 ـ 1952) فيلسوف أمريكي كان له تأثير كبير على الفلسفة وعلم الاجتماع وعلم الجمال والعلوم السياسية والتربوية في الولايات المتحدة الأمريكية. وهو مؤسّس مدرسة شيكاغو البراغماتية (الذرائعية). وهي فلسفة اجتماعية ـ تربويّة تدافع عن الليبرالية البرجوازية وأُسسها الكبرى، مثل «الحرية الفرديّة المُنظّمة» و«تكافؤ الفرص» و«التنافس الاقتصادي والتجاري». وترفض مفاهيم الصراع الطبقي والثورة الاجتماعية، وتضع مكانها مفاهيم التعاون الطبقي والتفاهم الاجتماعي والتضامن عن طريق الاصلاح التربوي. أمّا منهج ديوي «التجريبي ـ الأداتي» في التربية فهو يقوم على شحذ المهارات الفردية وتربية الناشئة على المبادرة والاقدام والتجريب. أهم مؤلّفاته: «المدرسة والمجتمع»، «الخبرة والطبيعة»، «الفن كخبرة»، «المنطق ـ نظرية البحث»، «إعادة بناء الفلسفة» و«قضايا بشريّة» (المُترجِم).

التجربة العملية والمعارف العلمية، وحديثها حول طرائق التفكير الديمقراطية، فإنّها لم تُعد تستجيب (في ذلك المناخ) لمتطلّبات الطبقات الحاكمة. بل يمكن القول إنّه في بداية الثلاثينيات لم يُعد للفلسفة البراغماتية تأثير ملحوظ في الحياة الفلسفية لليابان، أمّا في النصف الأوّل من الأربعينيات فقد طوى النسيان ذكرها تقريباً. إلاّ أنّ الاهتمام بها تجدّد، وانبعثت أفكارها وأُطروحاتها بعد الحرب، حتى يمكن القول انَّ البراغماتية شهدت «ولادتها الثانية» في هذه المرحلة في أوساط الفلسفة اليابانية المعاصرة. ومن وجهة نظرنا، فإنَّ أحد العوامل الحاسمة، التي أدّت إلى هذا التحوّل المفاجئ باتجاه البراغماتية، يتجلّى في سياسة السلطات الأمريكية المحتلة لليابان عندئذٍ. وتحت شعار «ترسيخ الديمقراطية» في اليابان عَبَّأت تلك السلطات اليابانيين وبمختلف مقولات «نمط الحياة الأمريكية»، بما في ذلك الدعاية لطريقة التفكير الامريكية البراغماتية (الذرائعية). ولهذا كان من الطبيعي أن تخترق فلسفة البراغماتية في تلك الأجواء جوانبَ الحياة الفكريّة ـ الروحية المُختلفة للشعب الياباني، وأصبحت آراء وأفكار ونظرات جون ديوي الذرائعية ذات شهرة واسعة، وكذلك شُرّاحه وأنصاره من مختلف الفروع والاختصاصات. ومع أنَّ الأفكار البراغماتية انتشرت في بادئ الأمر في شكلها الأمريكي «الكلاسيكي»، «النقي»، إلاّ أنّه مع مرور الزمن بدأتْ هذه الأفكار تكتسب تفسيراً خاصّاً، تطوّر في مرحلة تاريخيّة لاحقة ليشكّل لوناً جديداً من الفلسفة البراغماتية ذات خصوصيّة يابانية.

فالوجودية والبراغماتية كاتجاهين سيطرا في الفلسفة اليابانية كثيراً ما اتخذا مواقف انتقاديّة إزاء بعضهما بعضاً، وفي الوقت نفسه ـ وهو أمْرٌ برز جليّاً في العقد الأول الذي حلّ بعد الحرب العالمية الثانية ـ أكّدا «صلتهما» و«قربهما» و«تعاطفهما» مع الماركسيّة. ولكن، بصرف النظر عن الاختلافات والتناقضات بين هذين الاتجاهين الفلسفيين، فإنّهما كانا يشتركان ويلتقيان في المبادئ العامة والمنطلقات الأساسية، الرجعية في جوهرها والمعادية بصورة جذرية للعقيدة الماركسية. هذه الصلة المشتركة، والتقارُب الفكري بين فلسفتي الوجودية والبراغماتية، برزت من خلال أفكار الوجوديين اليابانيين وأُطروحات زملائهم البراغماتيين، ومن خلال ما قدّمه الطرفان من حلول عيانية (ملموسة) لهذه الإشكالية أو تلك. ولقد قسمت الوجودية والبراغماتية

في اليابان «مناطق العمل» والنفوذ بينهما لتلبية الاحتياجات الأيديولوجية للوعي البرجوازي في البلاد. وإذا كانت الوجودية اليابانية رفعت شعار النطق باسم نظرية عقائديّة واسعة نحو الانسان، أي نحو الفرد ودوره في المجتمع المعاصر، وشدّدت انتقاداتها نحو نتائجها الثورة العلمية ـ التقنية في ظروف الرأسمالية، ووقفت ضمن هذا التوجه بصورة مكشوفة مع المنطلقات اللاّعقلانية واللاّعلمية، والتزمت عملياً بمواقف متصالحة ومساومة مع البرجوازية والواقع الرأسمالي. . . . الخ، فإنّ البراغماتية ادّعتْ باشتغالها بالسلم وانتهاجها الطرق العلمية في حلّ المشكلات الانسانية، فتاجرت بالمقولات العقلانية في فهم الظواهر الاجتماعية وتفسيرها، مع أنّها من حيث الجوهر ـ غير علمية أيضاً، وغير عقلانية، وتقوم على تفسيرات مُنافِحة عن الواقع الرأسمالي المُعاصِر. هذه السمات الخصوصية المميزة للمضمون الفكري والاتجاه الوظيفي للوجودية والبراغماتية، كانت واضحة تماماً بالنسبة للفلاسفة الماركسيين اليابانيين، الذين تصدّوا للفلسفة البرجوازية بكافة تيّاراتها ومدارسها، وركّزوا نقدهم باتجاه فلسَفَتي الوجودية والبراغماتية لما لها من تأثير وانتشار في الأوساط المُثقّفة اليابانية.

في أواسط الخمسينيات انتقلت اليابان من مرحلة إعادة الإعمار والبناء إلى تنمية شاملة وتطوير واسع لمختلف قطاعات المجتمع. وبدأت في هذه السنوات العملية التنموية، التي أُطلِقَ عليها اسم «التنمية المُسَرَّعة للاقتصاد الياباني». وتميّز النصف الثاني من الخمسينيات وعقد الستينيات بشكل خاص بتنامي الوتائر السريعة للغاية في حجم الانتاج الصناعي، نتيجة الاستثمار الأمثل للثورة العلمية ـ التقنية. فاستخدم اليابانيون في القطاع الصناعي الأتمتة ومكْنَنَة العمل والسبرانية، القائمة على أجهزة التحكّم والتوجيه والتنظيم الآلي والتسيير المُبرمَج، واستخدام الطاقة الذريّة في الانتاج، وأرفع النماذج التقنيّة الموجَّهة بأشعة لايزر. . . الخ. أمّا في الستينيات فقد تجاوز الحجم العام للناتج القومي الياباني كثيراً من البلدان الصناعية الغربية المُتقدِّمة، وانتقلت في تطوّرها التقني والاقتصادي لتحتلّ الدرجة الثانية بعد الولايات المتحدة الأمريكية. وتحرَّرَ الرأسمالُ الاحتكاري الياباني الضخم في مسيرة هذا التطور الواسع شيئاً فشيئاً من التبعية الاقتصادية للولايات المتحدة الامريكية، لدرجة أنّه تمكن من المُنافسة الناجحة لأقوى الاحتكارات الأمريكية والأوروبية (الغربية طبعاً).

إلاّ أنَّ التقدّم العلمي ـ التقني في تطوّر القوى المُنتجة اليابانية، لم يترافق مع تقدُّم مماثل في العلاقات الانتاجية، وبخاصة في ضمان حقوق واقعية للشغّيلة، ولم يترافق بتكوين قيم مادية وروحية مُلائمة لهؤلاء المنتجين. بلْ على عكس ذلك، فقد حصلت توترات إجتماعية، وتناقضات طبقية ـ تناحرية مُتزايدة. وشمل الصراع بين العمل ورأس المال مختلف القطاعات الاجتماعية، وارتدى ألواناً وأشكالاً متنوّعة للغاية، منها على سبيل المثال: الاضرابات الانتاجية التقليدية و«تظاهرات الربيع»، العمّالية الشهيرة، التي شمَلت أنحاء البلاد كافّة، والتحرّكات الوطنية الاحتجاجية العامة، والتحرّكات المُوجَّهة خصوصاً ضد «معاهدة الأمن» (الأمريكية ـ اليابانية المُشتركة) وضد القواعد العسكرية الأمريكية الموجودة على الأراضي اليابانية. واشتد هذا النضال بصورة خاصة في السبعينيات، عندما تحوّل التفجّر الصناعي (الطفرة الصناعية اليابانية كما يطلق عليها في كتابات اقتصادية كثيرة ـ المترجم) إلى ركود وجمود في الانتاج، ترافق بعدّة ظواهر مرضية ـ تأزّمية، مثل الكساد في البضائع والمواد المُنْتَجَة، البَطالة، ارتفاع الأسعار، والتضخم. . . الخ.

وبتأثير مباشر من الحركة العمالية اليابانية القوية، تتحرّك أيضاً جماهير الفلاحين، والبرجوازية الصغيرة في المدن، والانتلجنسيا، والطلبة دفاعاً عن حقوقها، ومن أجل إرساء أسسٍ فعلية للديمقراطية، مطالبة بحل المشكلات الناجمة عن الثورة العلمية التقنية كالبطالة وارتفاع الاسعار وتلوّث البيئة.

ولكن غياب الوحدة الحقيقية بين الفصائل الديمقراطية وتيّارات الطبقة العمالية يعرّضها إلى مخاطر كبيرة، لا سيّما إذا بقيت الانشقاقات قائمة في صفوف الحركة النقابية العمالية اليابانية. ومن الطبيعي أنْ تحشد الأوساط اليابانية الحاكمة كلّ قوتها لاعاقة وحدة الحركة العمالية ووقف أي تحرّك يهدف إلى تنظيم صفوف القوى الديمقراطية في البلاد. وتستخدم هذه الأوساط بصورة واسعة ما تُحققه من أرباح خيالية ونموٍّ اقتصادي سريع لجرّ شرائح هامة من الكوادر اليابانية المؤهَّلة باتجاه الاندماج الكامل في آلية النظام القائم. وتصل إلى هذه الغاية في أحيان كثيرة. وتحت تصرّف السلطات البرجوازية الحاكمة ـ كالسابق ـ تقع الحلقات الأساسية للجهاز الحكومي، والتي تتمكن (هذه) السلطات من خلال استخدامها من تطبيق النظام البرجوازي

الديمقراطي، مع كل ما يتميّز به من دقّة في الحسابات والضبط المُحْكَم والنماذج المرسومة بأصغر تفاصيلها، التي تشكّل انطباعاً عن الادارة الديمقراطية الفعلية. كل هذه الظروف والاجراءات تسمح بهذه الصورة أو تلك للحزب الليبرالي ـ الديمقراطي الحاكم بالفوز بالانتخابات العامة، وبلوغ النقاط المُريحة بالنسبة إليه من استطلاعات الرأي العام الياباني... الخ[3].

إنَّ التناقضات الرأسمالية المعاصرة في الاقتصاد، وفي البنية الاجتماعية ـ الطبقية لليابان تجد انعكاسها في الوعي الاجتماعي، وفي الحياة الروحية للمجتمع الياباني. وتبعاً لاحتدام التناحرات الاجتماعية يبرز عدم التوافق ما بين أُسلوب الانتاج الرأسمالي وقوانين التطوّر الاجتماعي، الأمر الذي يضطر أيديولوجيي الطبقة المُهيمِنَة في اليابان للكشف عن دورهم الوظيفي المُحَدَّد بالدفاع المستميت عن النظام القائم وبخاصة عن البنية الاقتصادية التحتية والبنية الفوقية لهذا النظام. ومن ضمن أساليب المُنافَحَة الأيديولوجية عن الطبقة الحاكمة، يبرز أُسلوب استخدام الطرق الرقيقة واللطيفة في إعادة تشكيل وعي الكادحين، ليصبح أكثر مُلاءمةً ومرونة.

إنَّ آلية تطوّر وظيفة الأيديولوجيا البرجوازية الحاكمة في اليابان تتطابق بدرجة مُعيّنة مع طبيعة الانتاج المعاصر، ومع البنية الاجتماعية المتنامية والمتزايدة تعقيداً، والتي تتطلّب من تلك الآلية الأيديولوجية رفع مستواها التنظيمي، مما يقتضي التوحيد الواعي والدقيق لكل من يعمل في نطاقها وداخل إطارها العام. فالرأسمال الاحتكاري لليابان يستغل ما أوتي من قوّة الحاجة الموضوعية للانتاج المُعاصِر من أجل الوصول إلى مصالحِهِ الأنانيّة ـ الضيّقة، ومن بينها إيجاد «نظام لتوجيه وإدارة» وعي الجماهير، والهيمنة التامّة على أفكار الناس وعواطفهم. وعلى هذا الأساس ظهرت في اليابان في مرحلة ما بعد الحرب، كما ظهرت في غيرها من البلدان الرأسمالية المتقدّمة ما سمي بِصناعَة «الوعي الجماهيري»، أي «تصنيع» الأفكار، والنظريات، والآراء، والمفاهيم الجاهزة «المُعَلّبة» كسلع تتميّز «بنموذجيّتها» و«مطابقتها» للمواصفات

---

(3) الفلسفة الماركسية (في خمسة مجلدات)، المجلد الخامس، طوكيو، 1969 ـ 1970، ص 11 ـ 12.

الاستهلاكية (القيمية والروحية) المطلوبة. ويجري «تصنيع» «نماذج» و«قوالب» النظريات والمفاهيم والآراء «المُناسِبة» ليس بوساطة مفكرين فرديين، أوْ عبر أشخاص من ذوي المِهَن الحُرّة ـ كما كان الأمْر في السابق ـ وإنّما عن طريق مجموعات عمل علمية مُنظّمة، ومراكز بحوث ومعاهد، توجّه أنشطتها بما يتلاءم واحتياجات مموّليها ومستثمريها الحقيقيين[4].

ومن حيث مضمونها الفكري، فإنّ «البضاعة الفكرية» المُصَنّعة للوعي الجماهيري الياباني، تتكون من تلك النظريات، والمفاهيم، والمذاهب، التي تعكس هذا الشكل أو ذاك من ألوان الأيديولوجيا البرجوازية المُشوّهة للواقع من جهة، ولكنها تدلّ من جهة أخرى على التطور الاقتصادي لليابان في فترة ما بعد الحرب، وعلى التحوّلات الطبقية، وعلى التغيّرات الحاصلة في البنية السياسية، وفي نفسية الناس. . . الخ. وفي الخمسينيات والستينيات (من هذا القرن) حصلت على شهرة دعائية واسعة «الموضة» البرجوازية المُسمّاة نظرية «المجتمع الجماهيري» وفق «نموذج» الولايات المتحدة الأمريكية وبلدان أوروبا الغربية، أي المجتمع الصناعي «المُرفَّه»، مجتمع الوفرة والاستهلاك. وهي نظرية ترتكز على ما يسمى بـ «الرأسمالية الشعبيّة»، ونظرية الطبقة المتوسطة الجديدة، الداعية إلى محو الفوارق الطبقية في الاستهلاك والعمل على التقارب الأيديولوجي وإلغاء الصراع بين النظريات الفكرية وبالتالي بين الاتجاهات المتناحرة في التطوّر والتقدم. . . الخ. ونذكر من أهم شُرّاح تلك النظريات ودعاتها في اليابان ـ توميناغا كينيتي، سيميدزو إيكوتارو، كوساكا توكوسابورو، ماتسوسيتا كينيتي وغيرهم. ويحاول هؤلاء الدُعاة البرهنة، على أنّ اليابان في مرحلة ما بعد الحرب أصبحت نموذجاً للمُجتمع الصناعي الجديد المُتقدّم (كما هو الحال في الدول الصناعية الغربية المتقدمة)، مجتمع الثورة العلمية ـ التقنية، الذي قضى ـ على حَدِّ زعمهم ـ على الرأسمال الاحتكاري، والاستغلال واضطهاد الكادحين. . . بحيث أصبح المجتمع الياباني يتميّز بسمة اجتماعية فريدة (كما يقول أصحاب هذه الأيديولوجيا) تتمثّل في، أنّه حلّت مكان الطبقات الاجتماعية ـ الاقتصادية المُتطاحنة طبقة جديدة، مُتحرِّرة تماماً

---

(4) اليابان المعاصرة، موسكو، ص ص 567 ـ 578 (بالروسية).

من الأوهام الأيديولوجية، وهي الطبقة المُتوسطة للمنتجين المُؤهّلين علمياً واختصاصياً، المُساهمين على قدم المساواة في الانتاج، والمتكافئين أيضاً في الحصول على الأرباح والدخول[5]. فالأيديولوجيون البورجوازيون لا يتوانون عن تغيير بعض المظاهر الخارجية أو بعض التفاصيل غير الجوهرية في تلك النظريات لتتكيف مع طبيعة المجتمع الياباني وتقاليده، ولكنهم لا يمسّون في الواقع جوهر النظريات المُصَدَّرة من الغرب، بل يعيدون انتاج المضامين الفكرية الأساسية لها، التي تؤكّد بصورة خاصة على تطوّر القوى المُنتِجة، وتتجاهل سيطرة العلاقات الانتاجية الرأسمالية، ودور الدولة البرجوازية، المُتّحِدة (عملياً) مع الرأسمال الاحتكاري الضخم. كما أنَّ هؤلاء الأيديولوجيين يلوذون بالصمت إزاء الصراع الطبقي المُحتدم، وما يجري من بَلْتَرَة[*] الكتلة الأساسية من السكّان، وسوى ذلك من السمات المُميزة والظواهر المشتركة للرأسمالية المعاصرة.

التقدم العلمي - التقني في اليابان لا يقتصر على انتاج «الوعي المُقَنَّن» و«المُنَمذَج» وحسب، بل ويضع الوسائل المناسبة لنشر تلك «المُنتَجَات» واستهلاك ذلك «الوعي المُعَلَّب» عبر ما يسمى بـ «وسائل الاتصال الجماهيري». وبعبارة أخرى، الاستثمار الأقصى لوسائل الاعلام الجماهيري، بما في ذلك الصحافة، الاذاعة، السينما، التَلْفَزَة، التي يجري من خلالها استعمال أحذق وأذكى الاجراءات والترتيبات لإعادة تصنيع وعي الرأي العام

(5) سيميدزو إيكوتارو: الفكر الاجتماعي المعاصر، طوكيو، 1967؛ توميناغا كينيتي، المجتمع الصناعي الجديد، طوكيو، 1965؛ كوساكا توكوسابورو، بيان الصناعيين، طوكيو، 1968؛ ماتسوسيتا كينيتي، البنية السياسية لليابان المعاصرة، طوكيو، 1962.

(*) البَلْتَرَة (Proletarisation) هي وضع اقتصادي - إجتماعي يدفع أشخاصاً أو أُسراً أو شرائح اجتماعية بأكملها، ممّن لا ينتمون أساساً إلى الطبقة العاملة باتجاه الانخراط القسري في شروط الحياة البروليتارية، وصولاً إلى الانتماء الكامل إلى هذه الطبقة المسحوقة وتظهر البَلْتَرَة عادة عبر تحوّلات ضخمة في البنية الاقتصادية - الاجتماعية تؤدّي إلى انخفاض خطير في مستوى الحياة ونمطها. ومن مظاهرها المألوفة: البطالة بأنواعها، تدنّي القُدرة الشرائية، الخضوع المتزايد لممارسات الرأسمالية، والانتقال من الاستقلالية الاقتصادية النسبية (البقّال والحرفي قبل الافلاس) إلى موقع تابع، أو إلى الأجارة والكدح العضلي بصورة نهائية وهناك بَلْتَرَة الفلاّح، المُتحوّل إلى عامل زراعي. والموظف، الذي تقترب شروط عمله ونمط حياته من شروط وحياة البروليتاري الأجير (المُترجِم).

الياباني وأدْلَجته بالشكل المطلوب. فوسائل الاعلام الجماهيري في اليابان المعاصرة تُشكِّل المصدر الرئيس الوسيط في تلقّي الثقافة الروحية وتمثُّلها (استهلاكها). ولقد اكتسب دورها اليومي في حياة اليابانيين مكانة بارزة جعلت الكثيرين يسمون العصر الحالي في اليابان ـ «عصر الإعلام»، و«قرن الإعلام»، ويتحدثون عن المَدّ الكاسح لهذا المجتمع «المعلوماتي»، الذي تُحدِّد حياته المعلوماتُ والأخبارُ بشكل أساسي، وأساليب بثّها واستخدامها. ولكن مع تطور أساليب استخدام وسائل الاعلام الجماهيري واقترابها من الشمولية تزداد حِدّة الانتقادات الموجّهة إليها. فالعلماء، والصحفيون، والكتّاب، والشخصيات الاجتماعية العامّة من مختلف الأذواق والمشارب، الذين لا يدققون كثيراً في المضمون الموجَّه للأنباء المُذَاعة، أصبحوا ـ مع ذلك ـ يُركِّزون اهتمامهم في الآونة الأخيرة على «الظواهر المَرَضيّة» وغير الصحية في نشاط وسائل الاعلام الجماهيري. وهم يشيرون بصفة خاصة إلى أنَّ المعلومات والأنباء المنشورة، في الصحف والمجلاّت والمبثوثة في المذياع وأجهزة الارسال، تصبح شيئاً فشيئاً «مُجَرَّدة»، «مُغْفَلة»، أي أنّها «مُعَدّة من مجموعات غير مُحدَّدة من الناس» و«موجَّهة أيضاً إلى عدد جماهيري غير محدد من المُستهلكين ـ المُتلقين». فتنعدم بذلك المخاطَبَة الفردية، وتضيع الخصائص الفردية للمُتلَقّي، الذي يصبح مُجرّد رقم ضمن كتلة متلقّية سلبية. وهكذا، فإنّه حتى الأخبار تصبح «أجزاء» و«مقاطع» مجزوزة من سياقها العام، «فاقدة لوحدتها الداخلية»، وللصلة البنيويّة المُفْتَرَضَة فيما بينها[6].

وطبيعي، أنَّ كثيراً من العلماء والكتاب، الذين يناقشون هذه المسألة، في أغلب الأحيان إمّا أنهم لا يدركون أو يخفون بشكل واعٍ ومقصود حقيقة، أن «الظَواهر المَرَضيّة» الملحوظة من قبلهم ليست نتيجة لأدارة سيئة أو تنظيم فاشل لوسائل الاتصال الجماهيري، وإنّما هي نتيجة منطقية لنشاط مدروس تماماً، وموجّه سلفاً لأهدافٍ معيّنة وضعها أولئك الذين تقع بأيديهم وسائل الاعلام. إنَّ مُمثّلي البرجوازية من علماء وكتاب لا يتجاوزون حدود «عدم الارتياح» التام من بعض «مظاهر الخلل» في وسائل الاتصال الجماهيري، مع

(6) مياموتو تاداو، قطاع الاعلام في المفترق الخطر. ـ في مجلة «العرض الاعلامي المركزي»، عدد أيار، 1974، ص 55.

أنّهم يعلمون أنّ أشكال توصيل المعلومات إلى المستهلك ـ المُتَلقي مُعَدّة بشكل خاص ومدروسة بدقّة كبيرة لمصالح الدعاية البرجوازية، الموجَّهَة لتضليل الانسان العادي، وعدم إعطائه الفرصة الموضوعية والامكانية الحقيقية للتمييز ودقّة التقدير إزاء المادة المبثوثة، وبالتالي عدم السماح له بالتمعّن الناقد في كومة المعطيات، والأخبار، والبرامج المُقَدَّمة وماهية الصلات الجوهرية فيما بينها، والمعاني الاجتماعية الكامنة خلفها.

وعلى شاكلة الأُسلوب المُشار إليه في التوصيل الاعلامي يحدث بالنسبة إلى مضمون ما تُقدّمه وسائل الاتصال الجماهيري. ويمكن القول إنّ هذا المضمون مُشْبَع أو مُتْخم بأساليب التأثير المُتَّبَعة في علم النفس الفردي. ففي مركز اهتمام ما يُقَدَّم للجمهور من خلال المذياع والتلفاز، وما ينشر في الصحف والمجلات تقع نقطة محورية، تتمثّل في التركيز المُفرِط على الانسان كحالة فردية، مع كلّ ميولها ورغباتها الذاتية ومطالبها واحتياجاتها، بحيث يُصوَّر الانسان، وكأنه معزولٌ تماماً عن محيطه الاجتماعي ـ الطبقي وعن تطلّعاته الاجتماعية والسياسية والروحية. في هذا الاطار ترسم وسائل الاتصال الجماهيري الفَرد خارج العمل اليومي وخارج التنظيمات السياسية، وخارج كل ما هو مهم في النشاط الاجتماعي. إنّه إنسان الاستهلاك، إنسان الفراغ مع اهتمام رياضي واسع، الفرد المندفع خلف الأغاني الشعبية الشبابية الصاخبة جدّاً، وخلف الأزياء المُتبدِّلة، اللاّهث بحثاً عن أطيب المأكولات والوصول إلى أقصى درجات الاستمتاع الحسّي. وبكلمات أُخرى، فإنّ الحافز الأساسي لبثّ هذه المعلومات بوساطة وسائل الاعلام العامة في اليابان يكمن ـ كما لاحظنا ـ ليس في توثيقها، وليس في قيمتها الفكرية أو الروحية، وإنّما في نتائجها النفسية ـ العملية، التي تُبنى على مُعطيات التأثير البسيكولوجي الذي لا يُقَاوم، كالأخبار الطريفة المُصوَّرة بأدقّ التفاصيل، ونقل المباريات الرياضية، والحفلات الموسيقية العامة، والمقابلات المُستمرّة مع المطربين الجماهيريين، الذين لعبت الوسائل الاعلامية ذاتها دوراً عظيماً في تكوين جماهيريتهم الضخمة. فالطبيعة الاستهلاكية المحضة (أي غير التحليلية) في بثّ المواد الاعلامية والاخبارية تقود حسب رأي علماء الاجتماع إلى خفض فاعلية وعي الناس، والتعطيل الجزئي أو الكلّي لمَلَكَات التفكير الحُرّ والنقدي لديهم،

فيصبح الفرد مُستَلَباً شاء أم أبى، ومجرّد أداة لاستيعاب تلك المادّة المُقدَّمة. بل لا يُعطى الفُرصة لالتقاط الأنفاس والتحليل والتفكير فهو مأسور بأقنية البث الكبيرة. وبعبارة أخرى، تتلاشى لديه بصورة واسعة القُدرة على التفكير المُستقل وتقويم المادة المُرْسلَة، فيُكرّر شعورياً أو لا شعورياً جُملة الآراء والأفكار - المُقولَبَة الجاهزة، التي اعتاد سماعها مئات المرات عبر برامج مختلفة[7].

وتكتسب التَلْفَزة بالذات أهمية لا تُقارن في حياة اليابانيين المعاصرة، فقد أصبحت الشاشة الصغيرة بالفعل وسيلة شاملة لنشر «الثقافة الجماهيرية» المُعاصِرة، فحلّت محلّ مانشيتات (عناوين) الصحف، والمجلات، واستبدل الناس أجهزة التقاط البث الإذاعي بأجهزة الرائي، التي تُقدّم الصور الحية الناطقة، المُتحركة المُلوّنة. وبهذا الشكل تضاعف تأثير التلفاز الحسّي - العاطفي على الوعي والتفكير والأعصاب. فالشاشة الصغيرة تُقدّم للانسان وهو مستلقٍ على ظهره أحداثاً ساخنة تجري في اللحظة ذاتها (تقريباً) في أقصى أنحاء المعمورة، فتدخله في عالم تلك الأحداث بصورة مُؤثّرة جداً، وما أنْ تنتهي تلك المشاهد الأخّاذة حتى يُنقَل المُشاهِد مُجدّداً إلى تطوّرات أُخرى، وهكذا. وفي النتيجة، فإنّ تشويه الحقائق السياسية، والاقتصادية في برامج التَلْفَزَة، والدعاية المحمومة للمواقف الاستهلاكية المحضة تجاه الحياة، والدعاية للجنس وللعنف المُسلّح وغير ذلك من الظواهر الاجتماعية الانحرافية... الخ، تقود المجتمع الياباني المعاصر إلى نتائج شديدة الخطورة والكوارثية[8]. وقد اضطرّ علماء الاجتماع البرجوازيون في المُدّة الأخيرة إلى الكتابة بخوف عن الطبيعة المُزيّفة «لثقافة الصورة الحيّة». حيث يؤكّدون أنّ شاشة التلفزيون، ولا سيّما بعد الانتقال إلى مرحلة البثّ المُلوّن، تهبط بالانسان إلى أدنى درجات الاستيعاب الذهني والنشاط التحليلي، فتخنق بذلك ليس فقط وظيفة التفكير العقلاني لديه، وإنّما كلّ أنواع الاحساس الإنساني[9].

---

(7) دور أجهزة التلفزة والاذاعة في الحياة، طوكيو، 1971، ص 20 ـ 22.

(8) تسفيتوف. ف. يا، اليابان: التلفزة والمجتمع. ـ في «دليل اليابان لعام 1973»، موسكو، 1974، ص 243 ـ 246 (بالروسية).

(9) مياموتو تاداو، قطاع الاعلام في المفترق الخطر...، ص 59 ـ 60.

فالسوسيولوجيون المذكورون لا يكشفون في دراساتهم وأبحاثهم المستفيضة عن وسائل الاعلام الجماهيري الأسباب الفعلية وراء الظواهر المَرَضيّة، المشوّهة في نشاط الاعلام الجماهيري الياباني، ولا يُظهرون الطبيعة الطبقية للعلاقات الاجتماعية، التي تولِّد تلك الظواهر السلبية، ولكنهم في الوقت نفسه يضطرون إلى تركيز اهتمامهم على الخطر الذي ينجم عن الوظيفة الراهنة لوسائل الاعلام. وقد أصبحوا يكتبون بصورة متزايدة عن النزعات والاتجاهات، التي تؤدّي إلى تحويل «المجتمع المعلوماتي» إلى «مجتمع خاضع للرقابة»، بل يشيرون بصورة أكثر تحديداً إلى أنَّ التطوّر الزائد «للمجتمع المعلوماتي» يخلق «ظروفاً مواتية للفاشيّة»[10].

وإذا كان بعض الباحثين اليابانيين ينتقدون صراحةً الدور المُتعاظِم لوسائل الاعلام الجماهيري، فإنَّ غيرهم من الباحثين يقفون عكس ذلك تماماً، من حيث أنهم يسوِّغون ما تُقدّمه تلك الوسائل في بلدهم. إنّهم ينطلقون، بشكل خاص، من النظرية التي تُسمّى «نظرية المجتمع المُسْتوعِب للمعلوماتية»، و«النظرية المستقبليّة». وتبعاً لـ «نظرية المجتمع المعلوماتي» فإنّ الفضاء الكوني بأجمعه يتألّف من ثلاثة عناصر أساسية هي ـ المادة، الطاقة والمعلومات. إضف إلى ذلك، أنَّ في المجتمع الذي يتكوّن في عصرنا الحالي تتحوّل المعلومة إلى عنصر شديد الأهميّة والحيويّة، بل تُصبح أساساً لا غنى عنه للانتاج الماديّ، وكذلك للابداع الروحي للناس. وفي الحياة المُعاصِرة، التي صارت أكثر تعقيداً من أيّ وقتٍ مضى (كما يؤكّد أنصار هذه النظريات)، أصبح كل شيء يُحلُّ بوساطة المعارف في نهاية المطاف، ولهذا فإنَّ امتلاك هذه المعارف في الوقت المناسب: في المنافسة الاقتصادية، وفي السياسة، وفي التكنولوجيا سيلعب دوراً حاسماً في عملية التطور وتوطيد الموقع عالمياً. لأنّ نتائج الصراع مُتعلّقة اليوم بدرجة امتلاك المعلومات الدقيقة، والاستثمار الأقصى لمحتوياتها، ممّا يسمح بالتوجّه الصحيح ضمن عالم تسوده سرعة التبدُّلات والتغيرات. وهذه المعلومات إنْ دُرِسَت وحُلِّلت بصورة دقيقة وفورية وضمن سياق بنيوي شمولي، يمكن أنْ تُشكِّل قاعدةً كبرى للتنبؤ الصحيح باحتمالات سير الأحداث. . . الخ. ولهذا فإنَّ السلطة الفعلية في المجتمع

---

(10) المصدر نفسه، ص 64.

المعاصر ستنتقل ـ طبقاً لوجهة نظر أنصار هذه النظريات ـ من أيدي الرأسماليين إلى العلماء، وإلى الأشخاص العاملين في الميدان الفكري.

لكنَّ العلماء اليابانيين والسوسيولوجيين الماركسيين(11)، الذين عملوا على كشف التهافت العلمي للنظريات المُشار إليها، وأبرزوا جوهرها المثالي (بالمعنى الماركسي للمُصطلح، أي الرجعي وغير الواقعي... الخ ـ المُترجِم)، ركّزوا اهتمامهم على حقيقة، أنَّ تمييز المعارف والمعلومات على أنّها عناصر مستقلة بحد ذاتها، وإظهارها من باب أنّها العامل الأهم في الحياة الاجتماعية، إنّما يحصلُ على أساس المنهج المثالي وغير الواقعي. وفي نقدهم لهذا النمط من الاطلاق والتعميم لأهمية المعرفة، والمعلومة... يشير العلماءُ الماركسيون إلى أنَّ المعرفة والمعلومة لا تُمثّل شيئاً منفصلاً عن المادة، وإنّما هي جوهر لأشكال مُختلفة من انعكاسات المادة في وعي الناس، التي تتميز بها تلك «النُظُم» و«الأنساق» المُفَكِّرة أو ذاتية التنظيم والحركة، سواء الكائنات الحيّة من الناس، أو من أجهزة الاتمتة ذاتية الضبط والحركة. وقد كشف الفلاسفة الماركسيون الجوهر المثالي لمواقف أنصار «نظرية المجتمع المعلوماتي»، سواء ما يتعلق منها بالقول: إنَّ المعرفة والمعلومة تُشكِّل أساس القوى المُنتجة في المجتمع، أو القول: إنَّ المعرفة والمعلومات يُصنعان ـ بمعزل عن النشاط الانتاجي المادّي للانسان(12) كما بيّنوا عيوب «نظرية المجتمع المعلوماتي»، «النظرية المُستقبليّة» من خلال مضامينهما الاجتماعية(13). وأكّد الفلاسفة الماركسيون، أنَّ هاتين النظريتين، وكذلك النظريات القريبة منهما من حيث المضمون، كنظرية المجتمع الصناعي، ومجتمع الرفاه العام، ومجتمع الاستهلاك المُتماثِل، والمجتمع ما بعد الصناعي وغيرها، إنّما تتجاهل في حقيقة الأمر دور العلاقات الاجتماعية الانتاجية والصراع الطبقي في ظروف المجتمع البرجوازي المُعاصِر، وأنَّ هذه

---

(11) كاروياما كينيتي، مقدمة في علم المستقبل، طوكيو، 1968؛ كيسيدا دزيونوسوكي، نمط الحياة في المجتمع المعلوماتي (المشبع بالمعلومات)، طوكيو، 1970.

(12) سيباتا سينغو، العمل الفكري المعاصر. في ـ «عرض الأنشطة الاقتصادية»، العدد 9، لعام 1969، ص 67 ـ 70.

(13) كيتامورو مينورو، الأيديولوجية الرجعيّة لليابان المعاصرة. ـ في «الفلسفة الماركسية»، المجلد الخامس، ص 68 ـ 70.

النظريات تُجسِّد في جوهرها «أيديولوجية الرأسمالية المُنظَّمة»، التي تؤكِّد الزعم القائل بإمكانية الوصول إلى «الكمال المُطلق لجميع جوانب النظام الاجتماعي القائم بدون القضاء على الرأسمالية»[14].

إنّ انتشار النظريات التقنوية (التقانوية) للنموّ الاقتصادي، المُستَعارَة من الغرب (بعد الحرب العالمية الثانية في اليابان)، والخاصّة بمجتمعات الثورة الصناعية، وما بعد الصناعية، ومجتمعات التماثُل الاستهلاكي، وكذلك النماذج (الموديلات) اليابانية الأحدث عنها مثل «نظرية المجتمع ذي الوفرة المعلوماتية» (نظرية المجتمع المعلوماتي)، و«النظرية المستقبلية» كان ولا يزال يلبّي حاجات الأيديولوجيا المُهيمِنة (البرجوازية) بذلك القدر، الذي يجعلها تستمر في استغلال مقولة تطور القوى المنتجة والمعرفة العلمية المعاصرة. وفي إدعاءاتهم المُستمِرّة حول اعتمادهم على «العلم البحت»، «المُتحرِّر تماماً من الذاتية الطبقية»، يعلن أنصار تلك النظريات عن «حيادهم الأيديولوجي»، بل يطالبون «بإلغاء الأيديولوجيا» نهائياً و«محوها»، محاولين في الوقت نفسه إسدال الستار على مواقفهم الفعلية، المُنطلِقة من الدفاع المستميت عن الرأسمالية. وفي وقت يؤكِّدون فيه تأييدهم لهذه النظريات العلموية(*) الرائجة، يقوم أيديولوجيّو البرجوازية بإعطاء تفسيراتهم الذاتية لها، مُستندين في ذلك على المقولات والتصوّرات الخاصة عن المجتمع المعاصر، وعن الانسان، ونشاطه العملي. وهي تصوّرات مُتكوِّنة في إطار مجموعة من المذاهب والاتجاهات الفلسفية الغربية المعاصرة، مثل الوضعية المُحْدَثَة، والبراغماتية والوجودية.

لكن الاتجاه العلموي للفكر البرجوازي النظري لم يَعْدَم في مرحلة ما بعد الحرب منافذ النجاة والمخارج اللائقة أيديولوجياً في اليابان، ساعياً من

---

(14) سيباتا سينغو، العمل الفكري المعاصر. . .، ص 70.

(*) العلمويّة (Scientism) نظرة واسعة الانتشار اليوم في الأيديولوجيات الغربية. وهي قائمة على إيمان (لا علمي في جوهره) مُطلق بقوّة العلم الخارقة، ومُبالَغة متطرّفة في قدراته وامكاناته على التغيير، وإعطاء الحلول الحاسمة في المجتمعات المعاصرة. والمثال الأعلى للعلموية في علم الاجتماع البرجوازي الغربي عموماً هو مجتمع، يقوده «رجال العلم»، أي النخبة الفكرية التي يمكن لنشاطها أنْ يطوّرَ المجتمع بدون نزاعات وصدامات طبقية وصراعات فكرية وبدون هزّات اجتماعية. وذلك عن طريق «العقلانية» و«التوازن» و«الانسجام» بين عناصر الكُل الاجتماعي (المُترجِم).

خلال ذلك ليس إلى إخفاء الطبيعة الحقيقية للنظام الرأسمالي وحسب، وإنّما إلى تكوين نوع من المناخ النفسي الملائم، وتهيئة أسس عقائدية أكثر إتساعاً وشمولية، للتطابق والتوافق إلى حَدٍّ مُعيّن مع الثقافة الروحية للشعب. وبغية تنفيذ هذه الغاية يحاول ممثلو الطبقة الحاكمة في اليابان إيجاد الأساليب الأكثر نجاحاً وفعّالية، ونخصُّ منها إيقاظ المشاعر القومية المُتعالية، التي بُعثتْ مُجَدّداً في مرحلة ما بعد-الحرب.

فالقومية البرجوازية بدأت ترفع رأسها في اليابان من النصف الثاني من الخمسينيات. وفي الستينيات جمعت قواها بشكل ملحوظ، وأمّا في السبعينيات فقد أصبحت عنصراً شديد الأهمية والجدّية في الحياة السياسية والأيديولوجية للبلاد. وهذا لم يحصل مصادفة. ففي هذه المرحلة بالذات أصبحت اليابان دولة صناعية رفيعة المستوى وتلعب دوراً يتعاظم بصورة ملحوظة على الساحة الدولية. وفي الوقت نفسه تجري تغييرات في مختلف مجالات الحياة الروحية اليابانية. وإلى جانب عملية الغربنة (التغريب) لأوجه ومناحي الثقافة القومية في أوساط عريضة من المثقفين اليابانيين تظهر وتجمع قواها الاتجاهات والنزعات المضادة ـ الداعية للحفاظ على الثقافة التقليدية، وعلى التراث التاريخي الغني للشعب الياباني. إلاّ أنّه في ظروف تفاقُم حِدّة الصراع الطبقي وهيمنة الأيديولوجيا البرجوازية، فإنَّ مشاعر العزّة الوطنية تتراجع تاركة المكان للأمزجة القومية ـ الاستعلائية. وتسهم الدوائر الحاكمة في تأجيج هذه المشاعر والأمزجة (المتطرفة)، حيث تجد فيها إحدى الوسائل الفعّالة في التأثير على الوعي الجماهيري، بغية صرف أنظار الناس عن حقيقة الصراع الطبقي القائم تحت شعار «دمج اليابانيين كأمّة واحدة». إنَّ سياسة الطبقة المُسيطرة، الموجّهة لاضعاف القوى التقدّمية اليابانية، وللحَدّ من دور المؤسّسات الذيمقراطية وتغيير الدستور، ترتبط إلى حَدٍّ كبير مع بعث النزعات المتطرفة في الأيديولوجيا القومية، من جهة، وتنشيط فعّالية المُنظّمات اليمينية، والروح العسكرية (العسكرتاريا)، والعناصر الرجعية في المجتمع الياباني، من جهة أُخرى[15].

---

(15) غيورغييف، يو. ف. الثقافة اليابانية ـ في «دليل اليابان لعام 1972»، موسكو، 1973، ص 143 ـ 146 (بالروسية).

فمنذ أواسط الخمسينيات بدأت في اليابان بمبادرة من المُنظّمات الرجعية حركة واسعة لاعادة النظر بالمناهج والكتب المدرسية، التي تؤكّد أنها سلبية زيادة فيما يخص الحديث عن تاريخ البلاد. وفي السنوات اللاّحقة أخذت تلك الدوائر تُركِّز اهتماماً أكبر حول مشكلات تربية اليابانيّين في روح «الوطنية»، وبدأت تعلو أكثر فأكثر الأصوات الرسمية، الداعية إلى «بناء إنسان جديد» (هيتوزوكوري)... الخ. وهكذا وضعت في الفترة الواقعة ما بين عامي 1964 و1966 نماذج مختلفة لمشروع وثيقة تحت اسم «تربية المشاعر الوطنية»، على أساس «الادراك الواعي لوحدة الأمة اليابانية»... الخ[16]. ويشهد بجلاء كبير على نموّ القومية البرجوازية قيام محاولات لمختلف المنظمات «الوطنية» باستغلال الاحتفالات العامّة في النصف الثاني من الستينيات بمناسبة «الذكرى المئوية لاصلاحات الميجي» من أجل الدعاية للأفكار القائلة بـ «استثنائية» الأمّة اليابانية والطرق «الخاصّة» و«المُتفَرِّدة» لتطورها الاجتماعي. وتسعى إلى الهدف ذاته المحاولات، التي تقوم بها القوى الرجعية اليابانية لإحياء عبادة الامبراطور وتأليهه بهذا الشكل أو ذاك. فالأيديولوجيون، الذين ينطلقون من مواقف قومية شوفينية يحاولون بكل ما أوتوا من قوّة الإيحاء للجماهير بتصوّرات مُعيّنة تدور حول فكرة أنّ الامبراطور ليس إلهاً، ولكنه ملكٌ لا مثيل له في العالم، ولهذا فهو يستحق «احتراماً عميقاً» وتقديراً يُقارب درجة التقديس لأنه «رمز الدولة اليابانية»[17].

وتحت تأثير المشاعر القومية (المتطرفة) يقع المزيد من العلماء البرجوازيين، الذين يشتغلون بدراسة مجالات الحياة الروحية المختلفة، ويبحث علم نفس السلوك، ودراسة نمط التفكير الياباني. وفي محاولة لإبراز السمات الخاصة للثقافة القومية اليابانية أو فرادة هذه الناحية أو تلك من الشخصية اليابانية، يتسابق عددٌ كبيرٌ من الباحثين (اليابانيين) «لاكتشاف» سمات خصوصية لا مثيل لها، تقوم على تربة التقاليد الروحية المديدة للشعب الياباني. كما أنّهم يحاولون رسم ملامح فريدة لنمط حياة اليابانيين، ومشاعرهم وأمزجتهم في إطار خارج التاريخ، أي «المبادئ وعناصر غير متغيرة»، زاعمين

---

(16) كوساكا ماسآكي: نموذج الانسان، الذي تبنى الآمال عليه، طوكيو، 1965.

(17) الفلسفة الماركسية، المجلد الخامس، ص 26 ـ 29.

أنّها تحدِّد وجود اليابانيين منذ أقدم العصور وتوجِّه تطوّر العلاقات الاجتماعية فيما بينهم، بغضّ النظر عن ماهية العلاقات الانتاجية المتغيِّرة[18]. ويساعد نشاط الدوائر الحاكمة في اليابان، على نموّ المشاعر القومية الاستعلائية، التي اشتدّت بصورة لا مثيل لها بدءاً من عقد السبعينيات. ونتيجة هذا النشاط بصورة عدائية سافرة ضد المُنظّمات الديمقراطية، والتقدمية في المجتمع الياباني، وترتدي بوضوح شديد اللون المعادي للشيوعية ومبادئ الاشتراكية[19]. وتتكوّن النظريات والأطروحات القومية اليابانية المعاصرة كما كان الأمر في الماضي، أي في إطار الأيديولوجيا اللاّعقلانية، التي تقوم أسسها على منطلقات رجعية معروفة في الاتجاهات الأوروبية الغربية والأمريكية، وكذلك باستخدام توظيفي لعناصر مُستَمَدَّة من المادّة الفكرية التقليدية، المُجَدَّدَة على أرضية معاصرة ونقصد بها التصورات ذات الأصول البوذية(*)، والكونفوشية(**) والشنتوية(***)، المُنبَعِثة مُجدَّداً وفق قراءات فلسفية ـ فكرية معاصرة.

(18) أندا يودزي، ظروف تطور الثقافة اليابانية، طوكيو، 1967؛ اراكي هيرايوكي، نمط سلوك اليابانيين، طوكيو، 1973؛ ساباتا تويوبوكي، لننظر إلى اليابان بشكل آخر، طوكيو، 1964.

(19) اليابان (مجموعة دراسات)، مصدر سابق، ص 432 ـ 433.

(*) البوذية ـ ديانة عالمية ـ شرقية تبشّر بالخلاص من الآلام عن طريق القضاء على الرغبات الجسديّة، وتحقيق التنوير الأعلى الذي يُعرف باسم «النيرڤانا». وموطن البوذية الأول هو الهند (القرن السادس قبل الميلاد). وقد جاءت عبر مؤسّسها سيد هارتا، الذي يُطلق عليه اسم بوذا (الرجل المُستنير) كاحتجاج من عامة الشعب على الديانة البراهمانية، القائمة على الفوارق الطائفية الثابتة. وسعى بوذا عن طريق الكمال الأخلاقي والانغماس في الاتحاد (النيرڤانا) بالتحرّر من الأخطاء والآلام. ويكمن الطريق إلى الخلاص وفق البوذية في قمع الشهوات والإثارة الحسيّة «الدهارما». وهي واسعة الانتشار في الهند واليابان والصين ونيبال وبورما وغيرها من البلاد الآسيوية (المُترجِم).

(**) الكونفوشية ـ مدرسة من المدارس الفلسفية الكبرى في الصين القديمة أسّسها كونفشيوس (551 ـ 479 ق.م.). وتقوم فكرتها الأساسية على القول بأنّ مصير الانسان تُحدِّده «السماء». وقد خُلق الناس على درجتين غير قابلتين للتغيير ـ «النبلاء» و«العامة، الغوغاء». وعلى الطبقة الأخيرة أنْ تخضع للأولى. وقد أُدخِلَت عليها تغييرات هامة على أيدي شخصيات معروفة مثل ـ مين تزو، صن تزو، تون تشون. هو، تشوسي. وتطوّرت بصورة واسعة من خلال وان يان ـ فين (1472 ـ 1528 م) على أساس المثالية الذاتية. وكانت الكونفوشية لعدة قرون الأيديولوجية الرئيسة في الصين الاقطاعية (المُترجِم).

(***) الشنتوية ـ أي طريق الآلهة (باليابانية) وهي ديانة ظهرت في اليابان في المرحلة المشاعية، متأثرة في عدد كبير من طقوسها وتصوراتها بالبوذية. وفي عام 1868 أصبحت الشنتوية الدين=

وتتقارب الأيديولوجيا القومية (المتطرفة) للقوى الرجعية في اليابان المعاصرة بصورة مُعيّنَة مع أيديولوجية الحركات اليسارية والفوضوية، المتعاظمة في أوساط البرجوازية الصغيرة، والطلبة على الأخص ما بين الستينيات والسبعينيات. وما يسمى بـ «اليساريّين الجُدُد»، والتروتسكيين وغيرهم من الفوضويين والعناصر اليسارية المتطرفة، وكذلك القوميين البرجوازيين الذين يسترشدون عموماً بمبادئ فكرية ذات جوهر لا عقلاني وغير علمي. فاللّوحة الأيديولوجية لهذه الجماعات غير متجانسة على الاطلاق، بل هي فسيفسائية وتلفيقية، وتضمُّ مفاهيم إصلاحية وأُطروحات تحريفية (للماركسية)، وتتاجر بالتعاليم الماركسية اللينينية، والماركوزية[*]، وغيرها من أفكار اليسار الجديد، فالبرامج المُقَدَّمة من مُنظّري المجموعات اليسارية اليابانية، أمثال كورودا كانيتي، أوميموتو كاتسومي، أو تاريّو وغيرهم، تحتوي على مواد مُستَنْسَخَة عن نماذج غربيّة، وتُردِّد بصفة خاصة الأفكار التروتسكية، على الصعيد النظري، وأطروحات أُخرى، تعالج المهام العملية للحركات المذكورة في اليابان[20]. ولكن، كما لاحظ الماركسيون اليابانيون ـ بحق ـ، فإنَّ السمة العامة المُميّزة للبرامج الأيديولوجية للحركات اليسارية في اليابان

= الرسمي للدولة اليابانية وبقيت كذلك حتى عام 1946. والفكرة الرئيسة في الشنتوية تقوم على عبادة الأرواح (الكامي) المتعددة، التي تتجسّد على شكل حيوانات ونباتات وأشياء وظواهر طبيعية وأرواح الأجداد. ورجعيتها تكمن في القول بأنَّ العلاقة بين الآلهة والناس تحدث عن طريق الامبراطور (ميكادو) سليل «الأماتيرازو»، ربّة الشمس، وهو مُمثّلها على الأرض. وبعد هزيمة اليابان في الحرب العالمية الثانية بدأ إنكار الأصل الالهي للميكادو (المُترجِم).

(*) الماركوزية نسبة إلى الفيلسوف وعالم الاجتماع الأمريكي الجنسية (الألماني الأصل) هربرت ماركوز (1898 ـ 1979). فيلسوف الحركة الراديكالية اليسارية وأيديولوجي الحركات الطلابية الشهيرة في أواخر الستينيات. وأبرز مُمثّلي مدرسة فرانكفورت الفلسفية. وقد تمحورت دراساته حول فكرة مفادها أنَّ الطبقة العاملة فقدت دورها الثوري في ظروف الثورة الصناعية وأتمتة الانتاج، وأنَّ المهمة الثورية انتقلت إلى الشرائح الراديكالية الطليعية في المجتمع الرأسمالي المعاصر، كالطلبة والانتلجنسيا. ومؤلّفاته الأساسية هي: «العقل والثورة»، «الانسان ذو البعد الواحد»، «نهاية اليوتوبيا»، «البُعد الجمالي» (المُترجِم).

(20) أوميموتو كاتسومي، ما هي الماركسية الثورية؟، طوكيو، 1970؛ وله أيضاً: المادية والنزعة الذاتية، طوكيو، 1969.

المعاصرة، ما زالت هي هي بدون تغيير جوهري، إمّا مُعادية للشيوعية بشكل مكشوف أو بصورة مُمَوَّهَة وغير مباشرة[21].

وتجد الاتجاهات الفكرية اللاّعقلانية سواء في أيديولوجية القوى المُحافِظَة، أم في أيديولوجيات الجماعات اليسارية اليابانية أساساً عقائدياً مُناسباً لها في النزعات المُعادية للعلم، التي تُعبّر عنها المثالية الفلسفية الغربية وأصداؤها المُماثِلة في اليابان، كالوجوديّة والفينومينولوجيا، والأنثروبولوجيا، وفلسفة الثقافة، وفلسفة مدرسة فرانكفورت الاجتماعية. وفي الوقت نفسه، فإنّ اللاّعلمية النظرية في أيديولوجية القومية البرجوازية، وفي الاتجاهات الفلسفية المثالية اليابانية، التي سنتوقف عندها لاحقاً تتقارب بصورة كبيرة للغاية إلى درجة التشابك الدقيق مع الأيديولوجيات الدينية.

وما زال الدين يحتلُّ ـ بلا شكّ ـ مكانة هامة في الحياة الروحية للمجتمع الياباني المعاصر. ومع أنه بعد الهزيمة العسكرية للامبريالية اليابانية، اهتزّت بشدّة مواقع الديانات التقليدية ـ الشنتويّة والبوذية، المرتبطة بأيديولوجية النظام الامبراطوري، إلاّ أنّ قاعدتها الاجتماعية ما زالت قائمة ومؤثّرة. وبصرف النظر عن المراسيم الامبراطورية الخاصة بفصل المؤسسات الدينية عن الدولة، إلاّ أنّ الواقع البرجوازي الياباني يساعد كثيراً على إعادة تجديد الوعي الديني وبعثه في أشكال وألوان متنوّعة للغاية.

وبعد انتهاء الحرب العالمية الثانيةُ مباشرة بدأت تظهر إلى جانب الطوائف والمذاهب الدينية السابقة طوائف وفرق ومنظمات دينية كثيرة وبسرعة قياسية، أُطلق عليها فيما بعد إسم «سينكو ـ سوكيو» أي «الديانات الجديدة». وقد بلغ العدد الاجمالي لهذه «الديانات» حوالي أربعماية ديانة[22]. وتميّزت من بينها بصورة خاصة ـ سوكا ـ هاكاي (جمعية بناء القيم)، ريسّو كوسيكاي (جمعية تحقيق العدالة والعلاقات الحميمة)، تينريكو (ديانة الحكمة الإلهية)، سيبتيو ـ نوإيي (بيت النماء)، سيكاي كيوسّيكيو (ديانة إنقاذ العالم). وقد كوّنت كلّ واحدة من هذه «الديانات الجديدة» مذهبها الفكري على أساس

(21) ايواساكي (ايفاتساكي) تيكاتسوغو، نقد منهج علم الاجتماع المعاصر، طوكيو، 1965.
(22) الدليل الديني السنوي لعام 1971، طوكيو، 1972، ص 73.

أفكار ومقولات مُعيّنة مأخوذة من الشنتو، والبوذية والمسيحية أو عن طريق الجمع التلفيقي بين عناصر عقائدية، مُستَمَدّة من مجموعة من الأديان والمذاهب بآن واحد.

إنّ ظهور «الديانات الجديدة» وانتشارها السريع والواسع يُفَسَّر انطلاقاً من واقع أنّها خلافاً للديانات التقليدية استطاعت (هذه الديانات الجديدة) أنْ تتكيّف بسرعة شديدة وبفعالية عجيبة مع الظروف الجديدة للحياة اليابانية، وأن تتلاءم مع الاحتياجات والمتطلبات، التي يرغبها الفرد الياباني المعاصر في الدين.. وقد لفت الباحثون السوفييت الأنظار إلى جملة من الخصائص والملامح العامة في نشاط المُنظمات الدينية الجديدة، والتي تشكّل عوامل جذب جماهيري لا يقاوم للانخراط في صفوفها. ولاحظوا بشكل خاص، أن ـ «الديانات الجديدة» تتميّز عموماً بأبسط أشكال الشعائر والطقوس، التي يمارسها الأتباع، والبساطة نفسها تُتّبع في إجراءات القبول في الديانة واعلان الانتماء إليها. كما يُلاحَظ أنّه خلافاً للأديان التقليدية، فإنّ «الديانات الجديدة» ليست منفصلة عن الحياة الدنيوية وحسب، وإنّما تتطلّب من أعضائها المساهمة النشيطة في الأمور الدنيوية اليومية. وبحسب هذه «الديانات»، فإنّ الخلاص لا يتمّ من خلال الهروب من الواقع ومن الدنيا، أو الانعزال والزهد، بل من خلال الاندماج الاجتماعي والانتاجي، والتكيّف مع «الأرض الخاطئة». فالخلاص يجب أنْ يحصلَ في الزمن الحالي ـ القريب وليس من خلال المستقبل البعيد والمجهول. إضافة إلى ذلك، فإنّ «الديانات الجديدة» تقوم بشتّى أشكال النشاط الخيري والاجتماعي، وتنخرط في حركات السلام والحفاظ على البيئة، كما أنّها تساهم مباشرة في النشاط السياسي العام في البلاد[23].

وبفضل تلك الخصائص الجذّابة استطاعت الطوائف والمذاهب الدينية الجديدة أن تنشر تأثيرها على جزء هام من الشعب الياباني. ومع الأخذ بعين الاعتبار الطبيعة اللاّموضوعية في الأرقام الاحصائية المُضَخّمة حول عدد أتباع

---

(23) آروتونوف. س. أ، سفيتلوفا. غ.ي، آلهة اليابان القدامى والجدد، موسكو، 1968، ص 105.

هذه الديانة أو تلك، فإنّه لا بد من الاعتراف بأن الأيديولوجيا الدينية، التي تجري الدعاية لها، سواء بالنسبة للأديان التقليدية القديمة، أو بالنسبة للطوائف والمنظمات الدينية الجديدة قد هيمنت على وعي ملايين كثيرة من اليابانيين، الذين ينتمون إجتماعياً وطبقياً إلى الفئات والشرائح الأكثر تخلّفاً في أسفل الهرم الاجتماعي، كعمال المنشآت الصغيرة والمتوسّطة والفلاحين والبروليتاريا الرثّة في المُدن. والمثال الساطع على صحّة هذه الاستنتاجات، يمكن الحصول عليه من دراسة لطائفة «سوكاهاكّاي»، التي بلغ عدد أتباعها بضعة ملايين، وتتبعها مُنظّمات وجمعيات كثيرة، لا يقتصر وجودها على جميع المناطق اليابانية فقط، وإنّما توجد في خارج اليابان أيضاً، وبخاصّة في الولايات المتحدة الأمريكية وأوروبا الغربية. وتستخدم قيادة هذه الطائفة أو المُنظّمة الدينية ـ السياسية نظاماً متطوّراً جدّاً في الدعاية الأيديولوجية، ولها وسائل اعلامها الجماهيرية الفعّالة، التي تدعو بشكل خاص إلى إعادة بناء المجتمع الياباني وتنظيمه لإشادة «حضارة ثالثة» وإقامة «الاشتراكية البوذية». . . الخ.

وإلى جانب نشاط المُنظمات الدينية، المتّصفة بانتماءات طائفية مُحَدَّدة، فقد حصل الوعي الديني في مرحلة ما بعد الحرب (في اليابان) على انتشار غائم مُبهم بعيداً عن الدوغمائيات الدينية والتعصّب الجامد. ولهذا كثيراً ما نقرأ في المطبوعات، المُكرَّسة للمسائل الدينية أُطروحات متشابهة، تؤكّد أنّ اليابانيين لا يلتزمون بالبرامج الدينية والطقسية الصارمة لهذه الطائفة أو تلك، لأنها تعتبر أن «الروح الدينية» و«الإيمان الديني» ضروريان لهم بصفة عامة، دون التقيّد بالشكليات والاختلافات المذهبية والشعائرية[24]. وفي المطبوعات ذات الصفة السياسية، وفي الصحف والمجلات تُنشَر مقالات باستمرار، لكتّاب يؤكدون أنه «أصبح الآن بإمكان أيّ مواطن الحصول بشكل واسع على الكُتب والمؤلّفات الخاصة بمناقشة المسائل الدينية»، وأنّ هذه الشعبية المتزايدة «تُفسَّر بأنّ اهتمام الناس بدأ يتحوّل من الأشياء المادّية والسلع الاستهلاكية اليومية إلى المسائل الروحية، وأنّ ثورة المعلوماتية والحواسب الالكترونية

(24) موري ريوكيتي، البوذية من أجل الحياة، طوكيو، 1966، ص 27.

تسير نحو الجمود والركود، ولهذا يبدأ الناس بالانجذاب نحو عالم الوجدان والذوقية والروحانية»[25].

في الوقت نفسه تُلاحَظ أيضاً اتجاهات لدعم مكانة الدين من خلال تأصيله فلسفياً. وأنصار هذه الاتجاهات مُجبرين على الاقرار بعدم كفاية «اللاّهوت الوضعي» في يومنا الحاضر، ولهذا يدعون بشكل مكشوف إلى تدعيم «دياناتهم الجديدة» «بالفلسفة الدينية»[26].

في الستينيات والسبعينيات، ومع انتعاش عناصر الثقافة التقليدية، ومع المَدّ الحاصل في المشاعر والأمزجة القومية اليابانية، انبعث مُجَدّداً الاهتمام بالبوذية الكلاسيكية وبالطوائف الشنتوية، فجرَتْ محاولات لتحديث أيديولوجياتها وأفكارها العامة. وتحظى البوذية بشعبية واسعة في هذا الباب. ولهذا بدءاً من تلك الفترة أصبحت تُطبَع كميات هائلة من الكتب والكرّاسات، المُخَصَّصة لتاريخ ظهور الديانة البوذية ولأهم معتقداتها وتعاليمها. وتُركِّز هذه المطبوعات على موضوعة أنَّ المضمون الفكري للبوذيّة يُعَدُّ من أرفع المضامين، ويقوم على قيم سامية متفردة، كما أنّه يشكّل أيضاً جوهر الثقافة القومية اليابانية[27]. وتتضمن هذه المؤلَّفات والمنشورات عدا المسائل المتعلقة بالمذاهب البوذية دعاية (واسعة للبوذية بشكل عام، دون تخصيص لهذا المذهب أو ذاك، وإنّما تقدّم للقرّاء «كتعاليم أزليّة»، تكشف «الطريق الصحيح إلى خلاص الروح الانسانية»، وتجسِّد «الحقيقة المطلقة وروعة الكون»، و«كل ما هو غالٍ على الإنسان وقريب إلى قلبه»[28]. وبهذا الأُسلوب بالذات يجري تبجيل العقيدة البوذية وتعظيمها، بحيث يلبسونها مفاهيم وأفكار كثيرة تجعل مضمونها في الواقع أشبه بالنظام الفلسفي.

---

(25) تينسيي دزينغو، صرخة من السماء. ـ في «أساهي سيمبون»، عدد 3/ 1/ 1973.

(26) تامارو توكودزين، العصر الحالي والدين. ـ في مجلة «الفلسفة»، العدد 23، لعام 1973، ص 51 ـ 52.

(27) كاساهارا كادزوو، أصل (نسب) النظريات القيمية ـ المعيارية في التاريخ الياباني، طوكيو، 1972.

(28) انظر إذا كان ممكناً المراجع التالية: هاسيموتو غوين، الخلود، طوكيو، 1972؛ تاكادا كوين، الاحساس، طوكيو، 1972؛ ماتسوموتو ماساو، دراسة في منطق الوجود، طوكيو، 1962.

وبالاضافة إلى ما أشرنا إليه أعلاه من الاتجاهات الأيديولوجية العلمويّة والمُضادّة للعلم، فإنّ الفلسفة البرجوازية المعاصرة في اليابان تعكس في تطورها، الذي حصل في مرحلة ما بعد الحرب طبيعة التناحرات الاجتماعية المُحتَدِمَة في المجتمع الياباني، والمُعَمِّقة لأزمته الثقافية. فالتطور الثقافي - الفكري العام، الذي جرى بدءاً من النصف الثاني من الخمسينيات، مروراً بالستينيات وبداية السبعينيات يتسم بانتشار مختلف الاتجاهات والتيارات المثالية الفلسفية والاجتماعية، المعاصرة، والتي تتميّز بالتنوّع والفسيفسائية الهائلة، الحاملة لعناصر أيديولوجية كثيرة مع تسويغاتها الدعائية المعروفة. وإلى جانب ذلك الكمّ الواسع من المذاهب والمدارس الأيديولوجية، التي تبدو مختلفة العناصر والأطروحات، فإنّه يبرز للعيان بصورة واضحة أيضاً تنوّع الاتجاهات الفلسفية، واختلاف الآراء والمبادئ، التي تُعالَج من خلالها جملة من المسائل والاشكالات الخاصة بالمجتمع الياباني. ويلاحظ عدا طرح المشكلات الفلسفية الجديدة، اقتحام الفكر التقليدي لأسوار الفلسفة الأكاديمية (المُحتَرِفَة) بسبب تصاعد الاتجاهات القومية، الداعية إلى العودة إلى «المنابع» و«التراث والتقاليد». ويكفي أنْ ننظَر إلى اتجاهين أساسيين في الفكر الفلسفي الياباني المعاصر. أحدهما يتوجّه إلى مُقاربة مشكلات الابداع العلمي، ومناهج البحث، وإلى تحليل لغة العلم، ويتمثّل في الوضعية المنطقية المُحْدَثَة بالدرجة الأولى، وبألوانها وتكييفاتها الأحدث - أي الفلسفة التحليلية، والسيمانطيقا (الدلالة اللغوية واللفظية)، وكذلك البراغماتية (الفلسفة العملية أو النفعية). أمّا الاتجاه الآخر، فإنّه يركّز على مُقاربة مشكلات الوجود الانساني في المجتمع المعاصر، ومسائل تطورالثقافة، وأزماتها، وقضايا الفلسفة الوجودية والنماذج المختلفة للأنثروبولوجيا الفلسفية وعلم الثقافات، والنيسيديانية الجديدة(*) وغيرها ويتماثل هذان الاتجاهان العامّان في تطور الفلسفة البرجوازية المعاصرة في اليابان، عبر استفادتهما من الأطروحات والأفكار الفلسفية الرائجة في

(*) النيسيديانيّة، نسبة إلى الفيلسوف المثالي الياباني نيسيدا كيتارو (1870 - 1945). الذي كان يركّز على التمايز بين الفلسفتين الشرقية والغربية، انطلاقاً من الفكرة الجوهرية في الثقافات الشرقية المُتمحورة حول مسألة «العَدَم»، التي يدرسها في ضوء عقيدة «التزن». وسترد بعض التفصيلات في فلسفته من خلال الفصول القادمة في هذا الكتاب (المُترجِم).

المدارس الكبرى في أوروبا الغربية والولايات المتحدة الأمريكية. واللّذان حددهما الباحثون السوفييت ـ مع بعض التحفّظات ـ على أنهما يدوران في إطار الاتجاه العلموي والاتّجاه المُعادي للعلم (اللاّعلموي) في الفلسفة البرجوازية المعاصرة[29]. وكما هو الأمر في الغرب، فإن كلا الاتجاهين، مع كل الاختلافات الحاصلة في موضوعات اهتماماتهما الاشكالية ـ البحثية يمتلكان سمات فكرية مشتركة ويكملان بعضهما بعضاً من الناحية الوظيفية وتقسيم الانشطة وقطاعات الاهتمام. وكما هو الوضع في الغرب يزعم كل واحد منهما بالوقوف ضد المادية والمثالية دفعة واحدة، وأنّه يشق «طريقاً ثالثاً» في الفلسفة، وفي الحقيقة فإنّ التيّارات الفكرية، المكوِّنة لهما في اليابان تتّسم باللاّعلمية وبالمنهج الفلسفي المثالي. فبالنسبة للاتّجاه الوجودي الأنتروبولوجي يتجلّى المنهج المذكور بالاستخدام السافر للمضمون الفكري اللاّعقلاني، والتبشير الواضح بالموضوعات والأُطروحات الدينيّة ـ الصوفية. أمّا فيما يتعلق بالاتجاه الوضعي الجديد ـ البراغماتي، فإنّ المنهج المثالي أكثر استتاراً، حيث يجري التمويه على ذلك الموقف الفعلي من خلال المواقف «الانتقادية» ضد «الميتافيزيقا» المُجَرّدة، وعبر الدفاع عن «التحليل العقلاني العلمي».

وبدهيٌّ، أنّه بالرغم من جميع النقاط المشتركة، التي تجمع الفلسفة البرجوازية لأوروبا الغربية والولايات المتحدة الأمريكية مع الاتجاهات الأساسية (المُشار إليها) في الفلسفة البرجوازية اليابانية المعاصرة، إلاّ أنّ الأخيرة (اليابانية) لا تعدم الخصائص الذاتية، الناتجة عن اختلاف التقاليد التاريخية وجملة المؤثرات التراثية الوطنية، والدينية منها على وجه التخصيص. والدليل على ذلك أنّ الفلسفة العلموية، التي لا تتعرّض لتأثيرات الثقافة الوطنية التقليدية، تبرز فيها تلك الخصائص بصورة أقل. وعلى سبيل المثال، فإنّ انبعاث البراغماتية في ظروف اليابان ما بعد الحرب، وظهور التكييف (اللّون، النموذج) الياباني لهذه الفلسفة، ثم الركود التدريجي، والتراجع الواضح لتأثيرها في الساحة الفكرية، وفي الوقت ذاته القدرة العالية

(29) الفلسفة البرجوازية في القرن العشرين، موسكو، 1974؛ وكذلك: الفلسفة في العالم المعاصر. الفلسفة والعلم، موسكو، 1972 (وكلاهما باللغة الروسية).

للأفكار البراغماتية على التأقلم مع الظروف المحلّية، والاندماج المرن مع النظريات والأُطروحات العلموية المستجدة في الوضعية المحدثة ـ كل ذلك يؤكِّد بشكل واضح ما أشرنا إليه من ملامح وسمات خصوصية لهذا الاتجاه الفلسفي في اليابان. وفيما يخص الفلسفة اللاعلموية(*)، المتصلة بقدر معين بالثقافة التقليدية، وبالنماذج والأشكال التقليدية للوعي الاجتماعي الشعبي، فإنَّ سماتها الخاصة (بالقياس للفلسفة البرجوازية المعاصرة في الغرب) تتجلى بصورة واضحة ومُحَدّدة لأبعد الحدود. وتتبلور تلك السمات بشكل خاص، في تطور الوجودية، والأنتروبولوجيا الفلسفية، وعلم الثقافة، وفي ظهور نماذجها وألوانها اليابانية المعاصرة (حول المزيد من التفصيلات الخاصة بهذه الاتجاهات الفلسفية كُرِّس الفصل الثالث من هذا الكتاب).

وإلى جانب الاتجاهين الأساسيين المذكورين في تطور الفلسفة البرجوازية الأكاديمية (الرسمية المُحترِفة في المدارس والجامعات)، يمارس الفكر الديني الفلسفي في الأوساط المُثقَّفة المُشتغِلَة بالقضايا الفلسفية تأثيراً هاماً لا بُدّ من الإحاطة بمعالمه عند التأريخ للفكر الياباني المعاصر. ويتميّز تطوّر الفكر الديني ـ الفلسفي الياباني بسمات خصوصية وتفرّد واضح. ففي مجال الفلسفة المثالية يغيب تيار مؤثر ذو طابع ديني فلسفي له شهرته الكبيرة في الغرب الأوروبي كالتوماوية (التومائية) الجديدة(**) وكذلك فلسفة

(*) اللاعلمويّة ـ نظرة فلسفية ـ اجتماعية مُضادة للعلم. فإذا كانت «العلموية» ترى في العلم علّة التقدم، والحلّ الشامل لمشكلات المجتمع الكُبرى. . . الخ، فإنَّ اللاّعلمويّة تحمِّل تبعة الشرور والمصائب كلّها، إلى العلم والاكتشافات العلمية. مؤكِّدة أنَّ العلم ظاهرة انتقالية ستزول وتحلّ محلّها الأساليب الحدسيّة والصوفيّة والروحية، وأنَّ الانسان لا يمكن أنْ يكون موضوعاً للدراسة العقلانية النظرية. وتشكّل بعض النتائج السلبية للثورة العلمية ـ التقنية مادة مُفصّلة لأصحاب هذا الاتجاه في إثبات وجهة نظرهم المذكورة (المُترجِم).

(**) التوماوية مذهب ديني فلسفي في الكاثوليكية يقوم على آراء توما الاكويني (1224 / 1226 ـ 1274) اللاّهوتي الايطالي الشهير. والذي كان يهدف إلى إثبات صحّة العقيدة المسيحية والدفاع الجدلي عنها. والفكرة المحورية في التوماوية تقوم على التوفيق بين العقل البشري والايمان الديني. ومع انهيار الاقطاعية والبُنى الفوقية المُصاحبة لها، تزعزعت الدعائم والأيديولوجية للمؤسّسة الكنسيّة (الكاثوليكية) فضعف نفوذ التوماويّة. ولكن بدءاً من عام 1879 أعلنت التوماوية الجديدة فلسفةً رسمية للكنيسة الكاثوليكية. وفي أوروبا الغربيّة تشكّل اليوم التوماوية الجديدة أكثر إتجاهات الفلسفة الدينية (المثالية) نفوذاً ورواجاً. وتمثّل موضوعة=

البروتستانتيّة التي تحظى بمكانة هامة في الولايات المتحدة الأمريكية. ولكن ذلك لا يعني أنّ احتياجات التعبير الديني والوعي الروحي، لا تجد المخرج المُلائم في المجتمع الياباني بعامّة وفي الفكر الفلسفي بصفة خاصة. بل إنّ المشكلات الدينية تناقش بصورة واسعة في الدوائر الفلسفية اليابانية على مختلف المستويات[30]. حتّى إنها أصبحت موضوعاً لأبحاث ودراسات خاصّة قام بها مجموعة من الفلاسفة اليابانيين المعروفين[31]. فالموضوعات الدينيةُ تُناقَش وتُعالَج بالشكل الكافي في الوجودية اليابانية. أضفْ إلى ذلك أنّ الأيديولوجيا الدينيّة تُلمَس بصورة جليّة للغاية في المحاولات الجارية لتحديث الفلسفة البوذية. والمثال الذي يمكن أنْ نسوقَه في هذا المجال يتمثّل في ظهور تفسيرات فلسفية معاصرة للعقيدة الدينية البوذية التقليدية، وكذلك في بروز تركيبات عجيبة تمزج وتخلط ما بين الأطروحات والتصوّرات الفلسفية والدينية، ولا سيّما في ما يطلق عليه اسم «الديانات الجديدة». وتبرز هذه النزعة بشكل واضح خاصة في أيديولوجيّة مُنظّمة «سوكاهاكّاي». ولهذا فإنّ الباحثين في قضايا الحياة الروحية للمجتمع الياباني المعاصر، ومنهم الماركسيون، يطلقون على «سوكاهاكّاي» صفة الحركة الدينية ـ السياسية، مُشيرين بذلك إلى أنّ أيديولوجيتها مبنيّة على الاعتقادات والتعاليم الدينية لطائفة نيتيرن البوذية[32].

وفي الوقت ذاته يُشار في كثير من المطبوعات العلمية، إلى أنّ الأساس الفكري لمُنظمة (جماعة) «سوكاهاكّاي» يقوم على نظرية القيم لـ «ماكيغوتي»،

= الاكويني في التوفيق بين العقل والايمان المنطلق الأساسي الدائم للتوماويين الجُدُد في صراعهم ضد بعض النظريات العلمية الكبرى (نظرية التطور، النظرية النسبية... الخ). ومن الناحية الاجتماعية فهي تنزع إلى المُحافَظة والطوباويّة، ولا تخرج عن إطار الاصلاح الليبرالي ـ البرجوازي (المُترجِم).

(30) الدين في العالم المعاصر. ـ في مجلة «الفلسفة» (تيتسوغاكو)، 1973، أيار، العدد 23، ص 37 ـ 72.

(31) نيسيتاني كيدزي، عصر اللاهوت والفلسفة، طوكيو، 1968.

(32) سفيتلوف. غ. ي.، الدين والسياسة ـ حول الحركات الاجتماعية ـ الدينية في اليابان المعاصرة. ـ في مجلة «مشكلات الشرق الأقصى»، العدد رقم 2، 1974، ص 160 (بالروسية).

المتضمنة أفكار البراغماتية، والكانطية الجديدة، وفلسفة الحياة[33]. هذا التناقض في تقييم الرؤية الأيديولوجية لجماعة «سوكاهاكّاي» يقف بدون شك، على أرضيّة موضوعية لم تلفت أنظار الباحثين بالصورة المطلوبة بعد، ونقصد بها تلك الخصوصية اليابانية القائمة على التوفيق بين الادراك الفلسفي والأيديولوجيا الدينية.

إنّ تطور الاتجاهات المُشار إليها في الفلسفة اليابانيّة المعاصرة يجري من خلال التعمّق المضطرد لأزمتها، التي تعكس أزمة الثقافة اليابانية (البرجوازية) المعاصرة، وأزمة العلاقات الاجتماعية بصفة عامة. وتتجسّد أزمة الفكر البرجوازي الفلسفي في اليابان قبل كل شيء في عدم قدرته الواضحة على إعطاء التفسير العلمي للتغييرات والظواهر الجارية في الواقع الياباني المعاصر، وفي خلوّه من أيّ نوع من البرامج التحديثية الايجابية الأساسية، التي من شأنها الاستجابة للحاجات المُلحّة في التطور الاجتماعي للبلاد.

فالوجودية اليابانية المعاصرة والتيّارات الأنتروبولوجية القريبة منها تبتعد عن المُقارَبة الفعلية للتغيرات والظواهر الاجتماعية الواقعية. وتوجّه هذه التيارات اهتمامها الرئيس ليس إلى تكوين نظرية اجتماعية حيّة، وإنّما إلى النقد البرجوازي المحدود الأبعاد للواقع القائم، والذي يقود إلى التصالح مع هذا الواقع، وبالتالي إلى الانصراف عن الكفاح من أجل تغييره. ومع أنَّ الحياة اضطرت الوجوديين في عَقْدَي الستينيات والسبعينيات لادخال الاشكالية الاجتماعية بصورة متزايدة في نظرياتهم، وتقديم النظرية المعروفة باسم «الوجود الاجتماعي»، إلاّ أنّه من حيث الجوهر فإنّ مُمَثّلي هذا الاتجاه الفلسفي لا يستطيعون ـ دون أن يقطعوا الصلة بمبادئهم العقائدية الأساسية ـ أن يتخلّصوا من التوجّهات الفردانية، والذاتية المثالية واللاّاجتماعية لأُطروحاتهم وأفكارهم. ولهذا فهم يستبدلون الحلّ العلميّ الصحيح للمشكلات الفلسفية الهامة بحلٍّ شكلي زائفٍ يقوم على المُنطلقات اللاّعقلانية، والتي نلمسها بجلاء كبير سواء في النموذج الوجودي «الكلاسيكي» الأوروبي (من خلال

(33) موراكامي سيغي يوسي، الفكر الديني لليابان المعاصرة. ـ في موسوعة «الفلسفة الماركسية»، المجلد الخامس، طوكيو، 1969، ص 210.

مقولات «العَدَم»، «الفراغ»، «الموت»، «القلق الوجودي»... الخ)، أو في الميتافيزيقا البوذية، التي يُعاد تحميل بعض عباراتها وتصوّراتها مفاهيم ومضامين وجودية (مثل مفاهيم «الفراغ»، «الخواء»، «الكارما»، «اللاّوجود»، «العَدم».... الخ).

وفي الفلسفة الوضعية المُحْدَثة في اليابان، كما هو الوضع في أوروبا الغربية والولايات المتحدة الأمريكية، يُلاحَظ كذلك تحوّل من الأنساق البُنيويّة القائمة على نظام منهجي صارم إلى ناحية التركيز على التحليل النقدي، والابتعاد أكثر فأكثر عن بحث منطق المعرفة ذاته، وعن الأبحاث المُركّزة على أساليب التفكير العلمي إلى دراسة الوسائل الشكلية للتعبير عن الفكرة في اللُّغة... الخ. إضافة إلى أنّ الوضعية المُحْدَثة في اليابان بدأت بقطع صلاتها بصورة مُتسارعة مع المنطلقات الأولية والمبدئية (الأساسية الكبرى) لهذا الاتجاه الفلسفي وتتحوّل إلى النقديّة السلبية عديمة الجدوى والفائدة. ولكنّ الوضع التأزمي للوضعية المُحْدَثَة في اليابان، كما في الولايات المتحدة الأمريكية وأوروبا الغربية يبرز بشكل ساطع الوضوح في كون النقد الموجَّه إلى «العقيدة الميتافيزيقية»، وعدم القدرة على طرح المسائل الجذرية الكبرى، يؤديان إلى ابتعاد مُمثلي هذه الفلسفة إلى درجة الامتناع عن النظر في المسائل الفلسفية المحضة، بل وحتّى الاعلان أنّ هذه الاشكالات والمسائل ليست فلسفية، أو تفتيتها في نقد مُضادٌ للمعرفة العلمية الايجابية.

إلاّ أنّ الملامح المُشار إليها أعلاه في مجال أزمة الفلسفة البرجوازية المعاصرة في اليابان لا تعني، بأيّ حالٍ من الأحوال، أنّ هذه الفلسفة قد فقدت تأثيرها على الوعي الاجتماعي لليابانيين. فالعلاقات الماديّة الرأسمالية المُسيطرة في المجتمع الياباني المعاصر تقود إلى إعادة دائمة ومُتجددة لانتاج الأيديولوجيا البرجوازية، بما في ذلك الفلسفة البرجوازية، ولهذا فإنّه بعد فقدان الثقة ببعض التيارات، والآراء، والنظريات المثالية تظهر نماذج وألوان جديدة ومُجدّدة للنظريات والأفكار القديمة، التي لم تتمكن من الصمود لتجارب الزمن. وفي ظروف تفاقم حدّة الصراع الطبقي، وارتفاع مستوى الفعّالية السياسية للجماهير، وسعيها الحثيث من أجل الفهم العلمي للواقع تدخل الفلسفة البرجوازية اليابانية في مستوىً أوسع وأشمل من حيث المجابهة

الأيديولوجية مع الماركسية، ومع الفلسفة الماركسية اللينينيّة(*).

ومن المعروف أنَّ أفكار الماركسية اللينينية، والعقيدة العلمية بدأت تنتشر بصورة متعاظمة (في اليابان) في الفترة التي تلت الحرب العالمية الثانية مباشرة. وأخذت تتغلغل أعمق فأعمق في وعي الطبقة العاملة اليابانية وفي أوساط المجتمع المختلفة، باعتبار أنّها تعكس الحاجات الموضوعية للتطوّر الاجتماعي. وعدا عن الأهمية الكبيرة لتأثيرها المُباشَر، فقد مثّلت نشاط أجيال الماركسيين اليابانيين ونضالهم الطويل مع قوى الشيوعيين والاشتراكيين، والنشطاء النقابيين، وممثّلي مختلف المنظمات التقدّمية في البلاد. وقد قام الماركسيون اليابانيون في سنوات ما بعد الحرب بمجهود واسع بين الشغّيلة داعين للأفكار الاشتراكية. ففي الحلقات العمّالية، وفي المطبوعات الجماهيرية المُبَسَّطة، وفي الدوريات المتخصصة شرح الماركسيون الأوائل مضمون الفكر الماركسي، وكشفوا معنى مقولاته وأُطروحاته الرئيسة من أجل تنفيذ المهام العملية للصراع الطبقي، والنضال من أجل الديمقراطية، والسلام، والتقدّم الاجتماعي. وإلى جانب العمل الدعائي الجماهيري أولى الماركسيون اليابانيون (في مرحلة ما بعد الحرب) اهتماماً جدّياً لدراسة النظرية الماركسية، وللكيفية التي يمكن من خلالها تطبيق المبادئ العلمية لهذه النظرية في الواقع العياني الملموس، والاستفادة القصوى من خبرات الآخرين السابقة والحالية، وإدراك المشكلات الجديدة، التي تبرز بقوة في مسيرة الصراع الأيديولوجي.

(*) نُذكّر القارئ الكريم أنَّ هذا الكتاب وضع في سنة 1977، أي قبل حركة «البيريسترويكا» (إعادة البناء) ببضع سنوات. وبالتالي فإنَّ كثيراً من الآراء والأفكار والأحكام التي يطرحها المؤلّف كوزلوفسكي في سياق هذه الدراسة تحمل الطابع الإعلامي - الدعائي وتُجسِّد بصمات الصراع الأيديولوجي، الذي كان قائماً بين الفلسفتين المادّية والمثالية، أو الماركسية - اللينينيّة من جهة، والاتجاهات والتيّارات والمذاهب الفلسفية الغربية غير الماركسية السوفييتية (البرجوازية أو التحريفية كما كان يُطلق عليها في الأدبيات السوفيتية قبل البيريسترويكا) من جهة أُخرى، وما جرى في سياق الحركة المتجددة، المتغيرة في كل لحظة في الدول التي كانت تشكّل قوام الأسرة الاشتراكية أو المنظومة الاشتراكية لا يحتاج إلى الكتابة عنه في هذا المجال، ونكتفي بهذه الاشارة لأنّ الموقف كله يعرفه الجميع، وربّما أن كوزلوفسكي نفسه قد كتب الآن ما يناقض أحكامه هذه أو على الأقل ما يجعلها أكثر مرونة وأقل قسوة وتشدّداً وأدْلَجَة (المُترجِم).

وكانت الحلقة المهمة في النشاط العملي والنظري للماركسيين اليابانيين ترتكز على ما يقدّمه الفلاسفة اليابانيون (الماركسيون طبعاً). فالفلاسفة الماركسيون كانوا يقدّمون مساهماتهم في نشر العقيدة العلمية في البلاد، ومن خلال صراعهم مع الأيديولوجيا البرجوازية، ومع الانتهازية اليمينية واليسارية بآنٍ معاً. وكانوا يقومون بمجهود عظيم في الجمعيات العلمية لدراسة المادية، والاشتراكية، كما ينظمون مناقشات وحلقات بحث دورية مفتوحة للعلماء حول طاولة مستديرة، خاصة بالمسائل الفلسفية الأكثر أهميّة وحيويّة. وكانوا يحررون مجلاتهم العلمية الخاصة، بالاضافة إلى نشر أبحاثهم ومقالاتهم في الاصدارات والطبعات الموسوعية الضخمة المُوجَّهة لأوسع الفئات وللاختصاصات كافة[34].

في سنوات ما بعد الحرب كَبُرَت بشكل ملحوظ مجامع الفلاسفة، الذين ينطلقون من المبادئ الماركسية. وقد ضمّت هذه المجموعات عدداً كبيراً منهم بدءاً من فلاسفة الرعيل الأول، الذين تسلموا الراية من «جمعية دراسة المادية»، التي كانت موجودة قبل الحرب ومروراً بعدد من الشخصيات الفلسفية المعروفة (مثل «كودزاي يوسيسيغي» و«موري كويتي»)، الذين انضم إليهم في الخمسينيات والستينيات علماء جُدد، أثبتوا موجودية قويّة في المجال العلمي (نذكر منهم: سيباتا سينغو، إيواساكي تيكاتسوغو، تيرادزاوا تسونينوبو). وقد ظهر جيلٌ جديد تماماً من الفلاسفة ـ الماركسيين، الذين تحظى أعمالهم الابداعية بشهرة كبيرة في البلاد[35]. وينتقل إلى مواقع المادية الجدليّة والمادّية التاريخية بهذه الدرجة أو تلك مجموعة من الشخصيات المعروفة في الفكر الأكاديمي البرجوازي. ونخصّ منهم إيدي تاكاسي، موتاي ريساكو، ياناغيدا كيندزورو، الذين لم يقطعوا صلتهم فوراً بماضيهم الفكري، بل مرّوا بتقلّبات مختلفة الأشكال، وتوصّلوا في نهاية المطاف إلى حقيقة تهافت العقيدة المثالية[36].

---

(34) أنظر المراجع التالية: موسوعة «العصر الحالي»، المجلد 1 ـ 16، «سلسلة ايوانامي»، طوكيو، 1964 ـ 1967؛ وكذلك موسوعة «الفلسفة»، سلسلة ايوانامي، المجلد 1 ـ 8، طوكيو، 1966 ـ 1969.

(35) الفلسفة الماركسية. . .، المجلد الخامس.

(36) موتاي ريساكو، الانسانوية المعاصرة، طوكيو، 1959؛ ياناغيدا كيندزورو، تطور عقيدتي، موسكو، 1957.

لقد نما بشكل ملحوظ المستوى النظري للعلماء ـ الماركسيين اليابانيين، واتّسع مجال أبحاثهم ودراساتهم. فأصبحت اهتماماتهم تتركّز بصفة خاصة على دراسة وتحاليل النظرية المادّية على أساس تعميم منجزات المعارف العلمية المعاصرة. وإلى جانب التأصيل الفلسفي لعلوم الفيزياء والكيمياء، والأحياء، وغيرها من العلوم الطبيعية التقليدية، فقد صارت أبحاثهم تطال اليوم الفروع الأحدث في الابداع العلمي الانساني، مثل السبرانية (السبرنيطيقا)(*)، ومشاكل التلوّث البيئي، والتحليل البنيوي(**) وغير ذلك من العلوم الأكثر حداثة وعصرية[37]. ومن الضروري أنْ نشير في هذا السياق إلى مؤلّفات تعالج المسائل الفلسفية للفيزياء النظرية كتبها علماء ذوو شهرة عالمية، مثل ساكاتا سويتي وتاكيتاني ميتسوو[38]. وقد كُتبت مجموعة من الدراسات الجادّة في قضايا المادية الجدلية، بما فيها الدراسات التي أعدّها «تيرادزاوا تسونينوبو» حول نظام مقولات المنطق الجدلي، ودراسات «ميتاسيكي سوكي» حول المنهج الجدلي لـ «رأس المال» (كارل ماركس)، وأبحاث «إيواساكي تيكاتسوغو» عن دور الجدل في منهج المعرفة العلمية المعاصرة[39].

(*) السبرانية أو السبرنيطيقا هي باختصار شديد علم دراسة أجهزة التحكّم والاستفادة القصوى من التدفقات الرئيسية للمعلومات والوظائف العليا لنظام التوجيه. وتتركّز جهود هذا الفرع العلمي على مُعالجة مشكلات بُنية أجهزة التنظيم الذاتي، وهي أجهزة توجيه معقدة، تضم عادة أبنية هرميّة من الأجهزة الفرعية المُتفاعلة والقادرة على تخزين المعلومات وبلوغها حدوداً مُعيّنة سلفاً. ولها مجالات تطبيقية لا يستهان بها في الدول المُتقدّمة صناعياً، ومنها تطبيق مناهجها على الدراسات الاقتصادية والمجالات الأخرى للنشاط الانساني المُنظّم (المُترجِم).

(* *) التحليل البنيوي هو منهج يُطبّق في العلوم الاجتماعية بهدف الدراسة المترابطة للظواهر والتغييرات الاجتماعية في إطار منظومة مُجتمعية معينة. ويرتكز هذا التحليل على مبدأ أساسي يقول بموجب النظر إلى أيّة ظاهرة اجتماعية من خلال تحليل ارتباطها البنيوي بالوظائف، التي تؤدّيها في منظومة الظواهر الأُخرى. ويدرس التحليل البنيوي أيّة ظاهرة انطلاقاً من تحليل عناصرها البُنيويّة المُكوِّنة لها في إطار المنظومة الاجتماعية الأكبر (المُترجِم).

(37) يوسيدا كيسيون، منطلقات المادية المعاصرة ومهامها. ـ في مجلة «العلم والفكر»، العدد 12، 1974.

(38) ساكاتا سويتي، نظرة جديدة إلى الطبيعة، طوكيو، 1974.

(39) تيرادزاوا تسونينوبو، تجربة في بناء نظام للمنطق الجدلي، طوكيو، 1958؛ وانظر أيضاً: ميتا سيكي سوكي، منهج «رأس المال»، طوكيو، 1963؛ وكذلك ايواساكي تيكاتسوغو، الجدل (الديالكتيك) والعلم المعاصر عن المجتمع (علم الاجتماع المعاصر)، طوكيو، 1967.

وقد قام الفلاسفة وعلماء الاجتماع (السوسيولوجيا) الماركسيون بجهد كبير في دراسة مشكلات المادية التاريخية. حيث طبق منهجها في مؤلّفات: كودزاي يوسيسيغي، موري كويتي، سيباتا سينغو، أواتا كيندزو، أكيدزاوا سيودزي، وكاوامورا نودزومو وغيرهم. ويستخدم منهج المادّية التاريخية مؤرخون يابانيون معروفون كالعالم الشهير إيناغا سابورو، مؤلّف أعمال قيّمة في تاريخ الأخلاق وفي مجالات أخرى من الثقافة الروحية لليابان[40]. ومن منطلقات المادية التاريخية أيضاً يجري القيام بمجموعة من الدراسات والأبحاث السوسيولوجية (الاجتماعية) الميدانية، وتجري دراسات مُمتعة لمسائل هامّة، مثل: خصائص العمل الفكري في العصر الحالي مثلاً[41].

وظهرت حصيلة الدراسات والأبحاث، التي قام بها الفلاسفة الماركسيون وإلى حدٍّ ما علماء الاجتماع في مرحلة ما بعد الحرب في مؤلَّف ضخم يتألّف من خمسة مُجلّداتٍ صدر في عامي 1968 و1969 بعنوان «الفلسفة الماركسية» أشرف على تحريره كودزاي يوسيسيغي، موري كويتي، تيرادزاوا تسونينوبو، يوكاواهيديو، سيباتا سينغو، سيمادايوتاكا، أكيما مينورو[42]. وقد أسهم في تحرير هذه الطبعة مجموعة من مشاهير العلماء، وكذلك عدد كبير من المؤلفين والباحثين الذين ظهروا للتوّ على الساحة الفلسفية. واستطاع كُتّاب هذه الموسوعة الإحاطة بالمسائل الأكثر أهمّية في الفلسفة الماركسية المعاصرة. وتركّزت دراسات المُجلّد الأخير على إبراز خصوصية تطوّر الفكر الاجتماعي، وملامح الصراع الأيديولوجي في اليابان ذاتها. إضافة إلى ذلك، فإنّه طبعت في الستينيات الأعمال الكاملة لكودزاي يوسيسغي، والمؤلّفات الفلسفية لتوساكا دزون، الفيلسوف الماركسي البارز في اليابان قبل الحرب العالمية الثانية[43].

---

(40) ايناغا سابورو، تاريخ الثقافة اليابانية، طوكيو، 1960؛ وله أيضاً: تاريخ التعاليم المتعلقة بالوعي الاخلاقي في اليابان، طوكيو، 1954.

(41) سيباتا سينغو، العمل الفكري المعاصر، المجلد 1 ـ 6، طوكيو، 1975 ـ 1976.

(42) الفلسفة الماركسية، مرجع سابق.

(43) كودزاي يوسيسيغي، الأعمال الكاملة، المجلد 1 ـ 5، طوكيو، 1965 ـ 1967: موري كويتي، تطور الفلسفة المادية في اليابان بعد الحرب العالمية الثانية. ـ في كتاب «الفلاسفة التقدميون=

فالمشكلات التي تقع ضمن دائرة اهتمام وبحث العلماء اليابانيين الماركسيين، ولا سيما الفلسفية منها والاجتماعية (السوسيولوجية)، وفهم ومقاربة الظواهر الاجتماعية المعاصرة، ومتابعة الانجازات الأكثر حداثة وعصرية في العلوم الطبيعية والتطبيقية... كلُّها تجري في خضم الصراع مع الأيديولوجيا البرجوازية المعاصرة، ومع عقيدتها الفلسفية المعرفية المثالية. ويتمثّل الاتجاه الأساسي في المواقف النظرية ـ الفكرية للفلاسفة الماركسيين، في التركيز على تعرية الطابع الرجعي لكلّ من الأُطروحات والنظريات العلموية البرجوازية المعاصرة، وكذلك لنضج النزعات القومية المتطرفة، والنظريات الثقافوية ـ النخبوية... الخ. كما يجري التركيز على نقد المذاهب الفلسفية للوجودية، والبراغماتية والهوسرلية، والوضعية المُحْدَثة، وغيرها من التيّارات والاتجاهات الفلسفية المثالية المعاصرة. وتولي مؤلّفات سيباتا سينغو، إيواساكي تيكاتسوغو، وأويدا كويتيرو اهتماماً كبيراً للمعالجة النقدية للنماذج والألوان اليابانية الخاصّة للنظريات والمذاهب الفلسفية والاجتماعية «الكلاسيكية» ذات المنشأ «الغربي»[44].

وبهذه الفعّالية الملحوظة في النشاط العلمي، يسهم الفلاسفة الماركسيون اليابانيون في انتشار العقيدة العلمية الرائدة ضمن شرائح واسعة في الشعب الياباني، وفي الوقت ذاته يولون اهتمامهم الكبير لقضية الصراع مع الفلسفة البرجوازية، ومع الأيديولوجيا البرجوازية في اليابان، وفضح الطبيعة الرجعية للدعاية البرجوازية في بلدهم. فكثيرٌ من مؤلّفات الفلاسفة ـ الماركسيين المنشورة في مرحلة ما بعد الحرب والمكرَّسة لنقد الفكر الفلسفي البرجوازي المعاصر، استخدمها الكاتب (مؤلّف هذا الكتاب كوزلوفسكي) عند قيامه بالتحليل العياني ـ الملموس للتيّارات الفلسفية المثالية (المُعاصرة)، التي انتشرت في اليابان بعد الحرب العالمية الثانية.

= المعاصرون في اليابان»، موسكو، 1964؛ توساكا دزون، الأعمال الكاملة، المجلد 1 ـ 4، طوكيو، 1967 ـ 1969.

(44) أنظر المراجع اليابانية التالية: سيباتا سينغو، الراديكالية المعاصرة، طوكيو، 1970: أويدا كويتيرو، حدود تطور البراغماتية. ـ في «عرض الأنشطة الثقافية» (البانوراما الثقافية)، 1962، العدد 6 ـ 8؛ وكذلك: ايواساكي تيكاتسوغو، «اليساريون الجدد» واللاعقلانية، طوكيو، 1970.

الفصل الثاني

موقع الفلسفة البرجوازية في نسق الثقافة اليابانية

إن استخلاص النتائج المَتعلقة بالفكر الفلسفي كعنصر هام في منظومة الوعي الاجتماعي الروحي، تتطلب قبل كل شيء الالمام بمجمل التغيّرات الحاصلة في مجالات الحياة المادية والروحية لأي مجتمع، وبماهيّة العلاقات التي تسيطر في بنيته التحتية والفوقية في هذه المرحلة أو تلك من تطوره التاريخي، ويتفق المؤرخون والباحثون بمختلف اهتماماتهم وتوجّهاتهم ومشاربهم السياسية والأيديولوجية على الفصل ما بين اليابان قبل الحرب العالمية الثانية واليابان المعاصرة، يابان اليوم في العقدين الأخيرين من القرن العشرين. وانطلاقاً من هذا التقسيم (أو التزمين) في التاريخ الياباني الحديث، أي من الدراسة المقارنة بين اقتصاد اليابان والحياة السياسية والثقافية قبل الحرب العالمية الثانية وبعدها، يمكن التمييز بين مرحلتين أيضاً في تطور الفكر الفلسفي الياباني، أي فكر ما قبل الحرب، وفكر ما بعد الحرب. ونحن سنركّز بدورنا على الفكر الفلسفي الياباني في مرحلة ما بعد الأربعينيات تحديداً.

لقد بدأت اليابان في الواقع تطوّرها الاقتصادي والاجتماعي والثقافي بدءاً من عام 1968 م، أي منذ استلام السلطة من البرجوازية اليابانية، سلطة «الميجي»، حيث كانت لها قبل ذلك ثقافتها القومية المتميزة تماماً عن الثقافات الغربية (الأوروبية والأمريكية). فقد نبتت تلك الثقافة (الوطنية) وازدهرت في البلاد عبر قرون كثيرة، متمثّلة القيم المادية والروحية التي صاغتها شعوب الهند والصين وغيرها من شعوب الشرق العريقة.

وقد ترعرعت الثقافة اليابانية الأصيلة في كنف قيم وعادات قومية راسخة، لم تتصادم مع النزعة التطورية التجديدية، التي كانت تسعى لتكييف تلك القيم بما يتلاءم واحتياجات التقدّم الاجتماعي الياباني، مع الإحاطة

الحاذقة بالخصائص القومية لهذا الشعب في كل مرحلة ودرجة من مراحل تطوره التاريخي والاقتصادي والعلمي. فالبُنيان الثقافي الياباني ذو الملامح المستقلة والمتفردة انطوى على نظام خاصّ من المفاهيم والتصوّرات عن العالم، والانسان، والطبيعة المحيطة. وقد ضمَّ هذا البُنيان الثقافي بشرقيته ذات النكهة المُتميزة مجموعةً من العقائد الدينية المُنبثقة من البيئة اليابانية، وفي طليعتها اللّون الياباني للديانة البوذية، أي البوذية المُفَسَّرَة والمُكيّفَة مع الحياة والعادات والقيم المحلية، وكذلك الكونفوشية اليابانية، والممتزجة جميعها مع التذوق الجمالي المرهف، الذي يتسم به اليابانيون.

وهناك جزء لا يتجزأ من البنيان الثقافي الياباني الجميل، يتمثّل في الابداع الفني العريق للشعب الياباني ـ أي أدبه الكلاسيكي وشعره، وفنون الرسم والتصوير والزخرف، التي تشكّل أحد أبرز الملامح الرائعة للاحساس الجمالي الشعبي، الذي لا يُضاهى. إضافة إلى الأسلوب الياباني لفن المعمار العظيم، المُتجسِّد سحراً وروعة وإيحاءً في القصور والمعابد، مع الموسيقى الأصلية، والمسرح الكلاسيكي المُتوارَث منذ أقدم العصور، والحِرَفيّة بل الاستاذيّة الساحرة في تنسيق الزهور وتشييد الحدائق، الشاعريّة الأخّاذة باستخدام الأحجار الطبيعية بروعة لا تُصدَّق. . . الخ. والتي تدلُّ بصورة قاطعة على فرادة أنماط الوعي الاجتماعي، وأصالة الروح الابداعية الناعمة في اليابانيين، المُتّصلة تاريخياً وحضارياً في تناغم وانسجام مع التطور الثقافي ذي الوتائر العالية بحيث تشكل في مجموعها ظاهرة جميلة في عصرنا الحالي.

1 ـ خصوصية تطور الثقافة الوطنية في اليابان

في نموذجها التقليدي، انطوت الثقافة الوطنية اليابانية على عناصر تدعو إلى التقدّم وأخرى تؤكّد إلى المُحَافَظَة. وقد كانت هذه الصورة انعكاساً للعلاقات والتوجُّهات الاجتماعية والفكرية المختلفة. ولكن بدءاً من النصف الثاني من القرن التاسع عشر، ومع انتقال اليابان إلى طريق التطور الرأسمالي واحتدام التناقضات الاجتماعية، أصبحت تبرز تدريجياً، ولكن بصورة واضحة ـ عملية إنفصال عناصر الثقافة الاقطاعية المُتراجعة عن عناصر الثقافة البرجوازية الناهضة، على هيئة ثقافة جديدة، إلى جانب اتجاهات ديمقراطية وليبرالية وعمالية أيضاً.

والمعروف أنه بعد الثورة البرجوازية سنة 1868 م اجتاز المجتمع الياباني بسرعة مرحلة الرأسمالية الصناعية (الكلاسيكية)، ودخل في مرحلتها العليا (الامبريالية) حيث أنه على مدى عدة عقود من السنين امتلك هذا المجتمع مُنجزات العلم والثقافة الغربية، وفي مدة زمنية قصيرة جدّاً أيضاً استوعب هذا المجتمع القيم الروحية للثقافة الغربية، المختلفة عن تقاليده الخاصة.

لقد أدّى هذا «التحديث» أو «الأَوْرَبَة» للثقافة اليابانية إلى إزاحة مادة فكرية تراثية ضخمة من مجال الحياة الروحية لليابانيين. يمكن من خلال العودة إليها ومراجعتها بدقّة، الوصول إلى تفسير واقعي لفعل العواملَ الاجتماعية، المُحَدِّدة لتطور الثقافة الروحية للشعب الياباني. وبإمكان الباحثين المهتمين أنْ يصلوا من خلال الاطّلاع عليها إلى المفاتيح الأساسية والأكثر شمولية لتاريخ نموّ البُنى الاجتماعية وقوانين التحوّلات الاقتصادية، وما تولّدَ ويتولّد عنها من صيرورة وديناميكية مُعقّدة، تعكس العلاقات المُتبادَلَة بين العناصر التحتية والفوقية من جهة، وعلاقات المُثاقفة والتأثير المُتبادل بين ثقافات الشعوب المختلفة.

وبدءاً من لحظة الاحتكاك مع أوروبّا، أصبحت قضية «الأَوْرَبَة»، وتغريب الثقافة اليابانية، وما يتولّد عنها من مُشكلات في مركز اهتمام الرأي العام الياباني. وهذا ليس بأمر عجيب أو مُسْتَغْرَب، خاصة إذا ما أدركنا حقيقة أنّ استيعاب الثقافة الغربية ـ الأوروبية الذي حصل في قطاعات كثيرة من الحياة الروحية لليابانيين لم يكن دون فائدة. كما أنَّ هذه العملية، أي عملية التمثُّل للثقافة الغربية ما زالت مُستمرّة، ولا يمكن إلاّ أنْ تترك آثارها وبصماتها الواضحة على توجّهات الانتلجنسيا اليابانية إزاء مصير ثقافتهم الوطنية الأصْليّة.

ومن الطبيعي أنّ العلماء اليابانيين، وبالأخص علماء الثقافة يركزون جزءاً من اهتماماتهم لبحث إشكالية التحديث الثقافي، وتطوّر الفكر الاجتماعي الياباني، وبالتالي دراسة التأثيرات العديدة والمتنوعة لنمط الثقافة الأوروبية على مناحي الحياة الاجتماعية لليابانيين[1]. كما أصبحت هذه المسائل تجذب اهتمام كثير من الباحثين والدارسين غير اليابانيين ـ كعلماء الاجتماع

(1) سايغوسا هيروتو، دراسة الفكر الياباني المتأورب، طوكيو، 1958.

والفلاسفة، والمؤرّخين، والمُختصّين بدراسات الفن في مراحله ومدارسه وأساليبه المختلفة[2].

إلاّ أنّنا نعتقد، أنّه رغم الحجم الكثيف للدراسات والأبحاث، التي كُتبت في هذه الموضوعات، فإنَّ إشكالية «أوْرَبة» اليابان، وتغريب ثقافتها الروحية، لم تُعالَج بصورة عميقة سواء في اليابان نفسها، أو في الدراسات والأبحاث العلمية الأجنبية.

ومن خلال إطلالة سريعةٍ على أعمال ومؤلّفات العلماء اليابانيين، يتّضح أنهم ينطلقون في معالجة إشكالية تغريب الثقافة اليابانيّة و«أوْرَبَتها» من مواقع ومناهج متباينة. أي أنّ إشكالية الأصالة والمُعَاصَرة (بالمعنى السلبي للمصطلح) تشكّل إحدى أهم المناقشات الثقافية المُحتدمة في المجتمع الياباني. فبعض المفكرين لا يحاولون الاقتراب من تشخيص العوامل الكامنة خلف هذه المسألة. وقسمٌ آخر يشير فقط إلى وصف خارجي لظاهرة التغريب في الثقافة الروحية والفكرية اليابانية، حاصرين جهودهم في تحليل أنماط وأشكال العَصْرَنة الأوروبية والغربية، التي توطّدت أركانها في الواقع اليومي لليابان[3].

بينما يقدم باحثون آخرَون أُطروحات، وحيثيات، وافتراضات، ولكن دون إسناد أوْ بَرْهَنَة على صحّتها، اللّهم ما عدا القول: إنّ اليابانيين استوعبوا عناصر الثقافة الغربية «دون نقد»، وأنَّ هذه الثقافة لم تكن سوى شكل ومظهر خارجي محض «نُقِلَ» و«شُتِلَ» على تُربة يابانية أُخرى. . . الخ[4].

مثل تلك الآراء والتفسيرات والأُطروحات لا تتّسم من وجهة نظرنا بالإقناع، لأنّها عندما تنطلق من فرضية غياب الفهم و«الاستيعاب النقدي» لدى اليابانيين في أثناء امتلاك الثقافة الغربية. . . الخ، وتلحُّ بصفة خاصّة على مقولة «نقْل» و«مُحاكاة» تلك الثقافة الخارجية، فإنّها تستثير أسئلة طبيعية وحتمية، أهمها: تحديد ما يمكن تمثّله وأخْذه دون نقد، وما يتوجّب التحفّظ في

(2) Studies on Modernization of Japan by Western Scholars: Tokyo, 1962.

(3) أندا يودزي، ظروف تطور الثقافة اليابانية، طوكيو، 1967.

(4) موري ريوكيتي، البوذية من أجل الحياة، طوكيو، 1966.

استخدامه ومحاكاته من عناصر الثقافة الغربية. وبالتالي مَنْ يمتلك حقّ فرز وتصنيف عناصر تلك الثقافة الخارجية في منظومة الوعي الاجتماعي، المتراكم للمواطن الياباني في عصر الثورة العلمية ـ التقنية، عصر وسائل الاتصال والاعلام الجماهيري، المنتشرة في موجات شديدة التأثير والفاعلية والاندفاع.

إنّ غياب (أو تجاهل) العوامل الموضوعية من المُعالجة الفكرية لمثل هذه المسألة الحسّاسة، سيفتح المجال ـ بالتأكيد ـ لتفسيرات وتأويلات ذاتية لا حصر لها بالنسبة لعملية «الأوْرَبَة» و«الغَرْبَنَة» في الثقافة اليابانية المُعاصِرة. مما يوحي وكأنّ هذه العملية مرتبطة فقط بمدى وعي الأشخاص العاملين في هذا الحقل، وبماهية ردود فعلهم تجاه «الثقافات الأخرى الوافدة» إلى مجتمعهم، الغازية لتقاليدهم، والمُستهدِفة تراثهم وأصالتهم.

ونودُّ أنْ نشيرَ في هذا السياق إلى بعض ما يُروِّج في الأوْساط الثقافية اليابانية، وتحديداً بين عدد من الأسماء المعروفة بتوجّهاتها الغربية، أمثال «ماريام ماساو»، و«نيسيتاني كيدزي»، وغيرهما ممّن يحصرون سبب انتشار موجة الثقافة الغربية في «غياب التقاليد الفكرية الراسخة»، و«فقدان الطاقة المعنوية القومية اليابانية».

والمُلاحَظ في هذه التفسيرات، هيمنة العبارات والمصطلحات الغامضة، التي يمكن أن تُفْهَم بصورة وأشكال مختلفة. ولكن يجمعها خيط مشترك يتجلّى في استبعادهم وتجاهلهم للأسباب الحقيقية لتبدّلات الثقافة، المرتبطة بطبيعة العصر من جهة، وبالتغييرات الكبيرة الحاصلة في البناء المادي ـ التحتي للمجتمع من جهة أُخرى. مع التأكيد هنا على بُطلان الزعم القائل بتفرّد واستثنائية المجتمع الياباني في العالم. الأمر الذي يُضفي على هذا المجتمع صفة الاسطورة والمثالية والجمالية المُطلقة.

إنَّ خصوصية الحالة التاريخية ـ الاقتصادية المُتكوِّنة في اليابان بعد ثورتها البرجوازية، تجسّدت حسب رأي كثير من الباحثين والمؤرّخين وعلماء الاجتماع والاقتصاد في تطور اجتماعي ـ اقتصادي ذي شعبتين، هما ـ تطور الرأسمالية المحلّية من جهة، وامتلاك الثقافتين المادّية والروحية لبلدان الغرب من جهة أُخرى. وأنَّ هاتين العمليتين لم تحصلا بالتدريج والصيرورة النشوئية ـ الارتقائية الطويلة، وكانتا تسيران بصورة متوازية وقويّة وسريعة وحتّى عنيفة بآنٍ

معاً. وإنهما جرتا في مرحلة زمنية قياسية للغاية، من حيث السرعة والنتائج.

لقد باشرت اليابان السير على طريق التحوّلات الرأسمالية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر ـ كما أشرنا إلى ذلك من قبل، وفي موقع جغرافي قصي من القارة الآسيوية، بعيداً عن التماس والالتحام بأوروبّا (القارة التقليدية للثورة الصناعية والرأسمالية) وكانت قد مَرّت على اليابان قبل ذلك قرون من العزلة، وسيطرة العلاقات الاقطاعية الحقيقية في مستوىً تطوّري مُعيّن، شكّلَ فرملة لنموّ العلاقات الاجتماعية ـ الاقتصادية، وبخاصّة على صعيد الانتاج.

ومن حُسْن حظّ الشعب الياباني، أنّ «الاقتحام» الذي حصل من الأجانب لم يترافق باستعمار غربي مُنَظَّم، وبنهبٍ واسع، كما حصل في الهند والصين والبلدان الآسيوية ـ الأفريقية الكثيرة. ولهذا فإنَّ الثورة البرجوازية اليابانية سنة 1868 م وما رافقها وتلاها من الاصلاحات الاقتصادية والسياسية، ووقْف حالة العُزْلة عن العالم الخارجي. . . الخ، أعطت دفعة قويّة وجبارة للقوى اليابانية على طريق التقدّم الاجتماعي. وبغضّ النظر عن عدم اكتمال تلك التحوّلات البرجوازية، وعدم بلوغها ـ في ذلك الحين ـ مراميها وأهدافها الكبرى، إلاّ أنَّ أُسلوب الانتاج الرأسمالي بدأ يمتلك آفاقاً جديدة وكبيرة من أجل تطوره اللاّحق. وفي الوقت نفسه تهيأتْ الظروف المُلائمة لتغلغل التقنيات الناجحة آنذاك ولاستقبال ثقافات الشعوب الأُخرى، وفي مقدمتها الثقافات الأوروبيّة. ولهذه الأسباب مُجتمعة يقول اليابانيون: إنَّ «التحديث» البرجوازي ارتدى شكل «الأوْرَبَة»[5].

وبكلام آخر، فإنّنا يجب ألاّ ننسب إلى عملية «الأوْرَبَة» ذاتها ما تحدّثنا عنه من تطوّر في العلاقات الرأسماليّة، لأنّ هذه العلاقات كانت من حيث الجوهر يابانية، وإنْ تأطّرت وتغلّفت بغلاف أوروبي. ونقصد بذلك أنّ استيراد الآلات والانجازات العلمية ـ التقنية من البلدان الأوروبية، سرّع في تطوّر القوى المُنتجة لليابان. أمّا تطبيق المعايير الاقتصادية والسياسية الأوروبية في الواقع الياباني، فإنّه لم يكن ليجدي نفعاً لو لم تكن قد تكوّنت بُنية اجتماعية برجوازية ومؤسّسات سياسية مُلائمة لها. أمّا بالنسبة للوجه الآخر من عملية

(5) ايساغا سابورو: تاريخ الثقافة اليابانية، طوكيو، 1960، ص 244 ـ 245.

«التحديث»، أي مسألة استيعاب الثقافة الروحية للشعوب الأوروبية، وامتلاك مناهجها وأساليبها وفنونها المختلفة في نسق الوعي الاجتماعي الياباني (الفن، الأدب، الفلسفة، علم الأخلاق، علم الجمال... الخ)، فإنّ ذلك يعني في الحقيقة والواقع «أوْرَبَة» و«غَرْبَنَة» الثقافة اليابانية بالمعنى العريض للكلمة.

ومن الطبيعي، أنّ هاتين العمليتين (التطور الرأسمالي والتغريب الثقافي) كانتا متداخلتين ومتبادلتي التأثير بصورة عميقة فيما بينهما. أي أنّ أولاهما حدّدت طابع ومستويات وأشكال ثانيتهما، والعكس بالعكس. وينطبق عليهما قانون التأثير البنيوي المُتبادَل ما بين البُنية التحتية والبُنية الفوقية، وليس قانون العلّة والنتيجة. مع الإشارة هنا إلى أنه رغم كل التأثيرات المُتبادَلة لهاتين العمليتين، وارتباط امتلاك اليابانيين للثقافة الأوروبية بتطور العلاقات الرأسمالية، إلاّ أنّ عملية «أوْرَبَة» الثقافة اليابانية تميّزت بحفاظها على السمة الروحية لليابانيين، واستقلالية الشخصية القوميّة اليابانية بملامحها وسماتها المعروفة.

وعند الإشارة إلى بعض الجوانب الإيجابية في «أوْرَبَة» الثقافة الروحية اليابانية، لا يجوز أنْ نتجاهل حقيقة، أنّ هذه العملية جرت منذ البداية في ظروف سيطرة العلاقات الاجتماعية الرأسمالية، ولهذا فإنّ أشكال تلك العصرنة، وأساليب استيعابها جاءت استجابة لحاجات تطوّر الانتاج الرأسمالي (المادي) والمتطلّبات الروحية والفكرية للطبقة البرجوازية.

وقد تصدّت الثقافة اليابانية التقليدية، المُتكوِّنة على مدى قرون طويلة (كما حصل في أوضاع مشابهة مرّت بها شعوب آسيا وأفريقيا) لظاهرة التغريب وأوْرَبَة الوعي الاجتماعي، متسلّحة بالتقاليد والقيم الروحية المتينة والراسخة في وعي ومشاعر الناس. وكان من الطبيعي أنّ اليابانيين لم يستطيعوا إيقاف زحف الثقافة الغربية المدعومة من الطبقة المُسيطِرة، غير أنهم استوعبوا جزءاً كبيراً من جوانبها وعناصرها عبر ثقافتهم الوطنية الخاصة. وتدريجيّاً بدأتْ تُبنى «الجسور» و«المعابر» للترابط وللتواصل الثقافي مع التيارات والرياح الثقافية الوافدة. وكانت أولى هذه «المعابر» مترافقة مع مجيء الآلات والتقنيات المُستوْرَدَة، وحضور المُصمّمين والخبراء الأجانب. إلاّ أنّ الأفكار والقيم الروحية الوافدة إلى البلاد لم تتمكّن بالبساطة نفسها من «وضع أقدام» راسخة

لها في الأوساط الاجتماعية ـ الثقافية، وأنْ تُباشِر «فعلها» وتأثيراتها الملحوظة. لأنّها تُشكِّل أساساً جزءاً عضوياً من منظومة كُلّية ظهرت ونمت وازدهرت في ظروف تاريخية ودينية واجتماعية مختلفة. ولهذا فقد تطلبت عملية الاستيعاب «هضم» الأفكار والقيم الأوروبية في أنماطها ونماذجها المختلفة، وتكييفاتها مع عناصر الثقافة التقليدية وقتاً وجهوداً فكرية للأمة بأكملها.

وعليه فقد تكوّنت في اليابان في النصف الثاني من القرن التاسع عشر تحوّلات اقتصاديّة برجوازية ترافقت بتطوّر البُنية التحتية للمجتمع بعامة، والقوى المُنتِجة بصفة خاصّة، وجرت بوتائر شديدة السرعة بتأثيرٍ وتحفيزٍ من الخارج. لكنها أثارت بالمقابل إشكالات كبرى تدور حول تغيير الوعي الاجتماعي، والمعايير الروحية، والمفاهيم الأخلاقية والفلسفية، واتجاهات الابداع الفني ومدارسه، . . . . الخ. ولم تكن الأيديولوجيا التقليدية (الاقطاعية) جاهزة ومُستعِدّة للتحوّلات الجذرية المطلوبة، بل إنّها أظهرت جموداً غير عادي إزاء استيعاب الثقافة الغربية بشقّيها المادّي والروحي. وحيث أنّ القوى الطبقية الجديدة (البرجوازية) الناهضة لم تجدْ «مخرَجاً» يُلبّي مصالحها وتطلعاتها من خلال التُربة الثقافية اليابانية، فمن المعقول أنْ تسعى عندئذٍ للبحث عن حلّ خارجي. فاستفادت في هذا التوجّه من الترسانة الثقافية ـ الفكرية الغربية، لتُمهِّد من خلالها الطريق إلى نوع من القطيعة الأبستمولوجية (المعرفية) مع أنساق الثقافة التقليدية، التي كانت مُلائمة لنمط إنتاجي آخر. وأدت هذه المُمهّدات لنشوء جُذُر ثقافية وأيديولوجية أوروبّية على الجُذُر اليابانية الطبيعية، لتشمل بصورة أو بأخرى مُجْمَل الفكر الاجتماعي للبلاد. أي أنّ تيارات الأيديولوجيا والثقافة الأوروبية جاءت مُطابقة للتحولات البرجوازية الحاصلة في عصر الميجي.

وبدءاً من السنوات العشر الأولى للعهد الميجي، وبالتدريج أصبحت تظهر عناصر «الثقافة المُخْتَلَطة»، التي تتضمّن مزيجاً لنموذجين أو بُنيتين ثقافيتين ـ بُنية الثقافة اليابانية التقليدية، والعناصر والتيّارات الجديدة المُمَثِّلة للثقافة الغربية الأوروبية. ولكن رغم محاولات «المزج» و«التوحيد»، وإدخال عناصر أوروبية إلى جسد الثقافة اليابانية، لم تحصل عملية التفاعُل الثقافي الفعلي بين البُنيتين. فظلّت كلٌّ منهما تنمو مستقلّة إلى جانب الأُخرى مع

بعض الاستعارة والاستفادة المُتبادَلَة.

ولكنْ ومع وجود التقدّم الاقتصادي الذي أعقب ثورة الميجي البرجوازية أصبح التوازن الثقافي والاستقلالية الفكرية المذكورة، أقلّ صرامة وحِدَّة وانعزالاً، وشيئاً فشيئاً يكبر التشابك وتتعقّد آلية التفاعل المُتبادَل للفكر الاجتماعي التقليدي (الياباني) مع النظريّات الفكرية الاجتماعية الأوروبية. وكما لاحَظ الكتّاب اليابانيين، فإنّ «القديم والجديد... الياباني والأوروبي أصبحا يتعايشان ويتجاوران في حُجُراتٌ منفصلة، ولكن في شقّة واحدة - كلٌ يطرق باب الحجرة التي تهمّه ليلتقي مع مَنْ يرغب، ويعرف إلى أين يبغي التوجّه»[6].

ومع تغلغل الفكر الاجتماعي الأوروبي في اليابان، وما رافقه من قيم روحية غربية، أصبحت عناصر الأيديولوجيا التقليدية: البوذية، الكونفوشية، والشنتونية تفقد أكثر فأكثر جاذبية الاستمرار في الحياة النشيطة. ولكنْ دون أن تزولَ تماماً. فقد استمرت عناصرها الأصليّة والراسخة الجذور حيّة، مع فقدانها لدورها القوي السابق في النشاط الروحي للمجتمع. ونقصد بالعناصر التقليدية، الأيديولوجيا المُكوِّنة للبنية الفوقية الاقطاعية، والتي تضمُّ في سياقها الأفكار السياسية والقانونية، والفلسفية، وعلم الأخلاق، وعلم الجمال، والآداب... الخ.

فالمعروف أنّ عناصر الثقافة التقليدية لم يكن بامكانها مُجاراة التغيّرات العصريّة العالمية الضخمة، التي بدأت منذ بضعة قرون ووصلت إلى ذروتها في القرنين الأخيرين، ولهذا فلم تتمكن من منافسة الفكر الثقافي - الاجتماعي الاقتحامي القادم من أوروبا الرأسمالية - الاستعمارية، والقادر بصورة أفضل على التكيُّف مع القاعدة التحتية للعلاقات البرجوازية.

في النصف الثاني من القرن التاسع عشر عُمّمت الأُطروحة القائلة، بأن كل ما هو ياباني شرقي، وكل ما هو شرقي = «العلاقات الاقطاعية»، وبالنتيجة فإنّ العلاقات الاقطاعية تعني «الرجعية» و«التخلّف». في حين (وفق تلك المقولة)، فإنّ كل ما هو أوروبي = «العلاقات الرأسمالية»، وبالنتيجة يعني

(6) موري ريوكيتي، البوذية من أجل الحياة، ص 22.

«التقدّمية» و«العصريّة».

وغنيٌّ عن القول عدم صحّة هذه الأُطروحات على إطلاقها، وكذلك من الناحية العملية، وحيث أنّه لم يكن كل ما هو أوروبي مُعادلاً للتقدّمية والعصريّة والانسانيّة، أو أنّ كل ما هو ياباني يعني المُحَافَظَة والجمود والتخلف. فكل ثقافة تحتوي على مجموعة من التيارات والاتجاهات المُتناقضة في مصالحها ومواقفها وأهدافها. ولكن هذه المسألة كانت تطرح من قبل الانتلجنسيا اليابانية السائرة في طريق التنوير «الغربي» والمُعجَبة بالانجازات الفكرية الأوروبية، للتأثير على الرأي العام و«تخويف» دُعاة الأصالة اليابانية من اتهامهم بالرجعية والتخلّف وعدم استيعاب روح التقدم والعصرنة. ونذكُر من ألمع مفكري وأيديولوجي التغريب في نهاية القرن التاسع عشر «فوكودزافا يوكيتي» و«ناكاي تومين» و«أويكي ايموري» وغيرهم.

وكلّما سارت عملية تغريب المجتمع الياباني أشواطاً أكبر وأبعد، كلّما وَعَتْ الفئات الوطنية المُثقّفة حجم التأثيرات السلبية للثقافة الغربية على بُنية الثقافة القومية التقليدية، المُعبِّرة عن الهوية الذاتية المستقلة. وبدأت تبرز أصوات كثيرةٌ مطالبة «بالعودة إلى اليابانية»، (أو اليبننة) في وجه الدعوات التغريبية والعدميّة التي رفعها بعض المنسلخين ثقافياً عن واقعهم وتراثهم. وأوّل تجلّيات ردود الفعل المُقاوِمة للغزو الثقافي ظهرت عملياً في أواخر الثمانينيات من القرن التاسع عشر، مُستخدِمة في معركتها الأفكار التنويرية المُستَمَدَّة والمُستَعَارَة من أوروبا ذاتها: أفكار العدالة، الحرية، الاستقلالية في التراث والمُحافَظَة على مقوّمات الشخصية الوطنية. وأصبح من الواضح تماماً، أنّ هذه المشاعر القومية ـ الوطنية للانتلجنسيا اليابانية أوجدت الأرضية المواتية لنمو التيارات القوميّة المتطرفة، التي استغلتها الطبقات الحاكمة آنذاك استغلالاً كبيراً في صراعها ضد قوى التقدّم والديمقراطية.

وتحت ستار القومية والأصالة والحفاظ على الثقافة اليابانية من «عدوى» الثقافات الأجنبية الوافدة، برزت التيّارات الداعية إلى تجديد عناصر الأخلاق الكونفوشية الاقطاعية، المُتمثلة في عبادة الامبراطور وتأليهه، وإحياء الأساطير الشنتوية المُعشعشة في سيكولوجيا الجماهير، خدمة لأفكار العنصرية والفاشية بـ الامبراطورية، التي شاعت في اليابان في العقدين الثالث والرابع من القرن

العشرين (وخصوصاً في الأربعينيات).

2 ـ ملامح الثقافة اليابانية بعد الحرب العالمية الثانية

بدأت المرحلة المُعاصرة لتغريب الثقافة اليابانية بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية مباشرة واستسلام اليابان أمام الجيش الأمريكي. ولكن ليس على شكل «أوْرَبَة» كما لاحظنا في العقود السابقة، وإنّما وفق النموذج «الامريكي» أو «أمْرَكَة» مناحي الحياة اليابانية المختلفة. وهذه «الأمْرَكَة» لم ترتبط بالعوامل الموضوعية، المُتعلّقة بهزيمة اليابان وسقوط أيديولوجية النظام الامبراطوري الفاشية، ولكنها جاءت على هيئة جُملة متتالية من المراسيم والقوانين، المُشْتَرَعَة من السلطات الأمريكية المُحْتلّة، حول إدخال الأنماط والمعايير «الثقافية» الأمريكية ومفاهيم الديمقراطية، وأطروحات «النموذج» الأمريكي للحياة الاستهلاكية.

وعلى خلفية اندحار الديكتاتورية المُطْلَقَة، المُغْلَّفة بأزياء القومية المُتطرفة وأنساق قيم ما قبل الحرب، تقبّل اليابانيون الثقافة الغربية بشقّيها الأمريكي والأوروبي، على أنّها تُمثّل التقدّم والديمقراطية الحقيقية، ولا سيّما أنّها تُعبّر عن أفكار المنتصرين وقيمهم. في حين ارتبطت في وعي الناس سمة «الشرقيّة» والقومية التقليدية بمعاني «الرجعية» و«التخلّف» و«الهزيمة».

ولكن ومع التطور الاقتصادي السريع والهائل لليابان في عَقْدَي الخمسينيات والستينيات من هذا القرن، وتبعاً للتحرّر التدريجي الاستراتيجي من التبعية الاقتصادية للولايات المتحدة الأمريكية جرت تحوّلات هامة في أيديولوجية الوعي الشعبي والرأي العام الياباني. وتجلّت الفكرة المركزية في هذا الوعي في أُطروحة مفادها أنّ الغرب ليس من يملي اليوم على اليابانيين معايير حياتهم، بل إنهم يقدرون على إعطاء مثال عملي ودروس حقيقية لغيرهم من الشعوب. ومن هنا كبرت المشاعر القومية وبدأت تنمو وتنبعث مُجدّداً أفكار التراث والأصالة وقيم الآباء والأجداد.

وأصبحت تنتشر التيارات المعادية للفكر الغربي وللعصْرَنَة، التي تؤكّد أنّ كل المصائب والعيوب والأزمات الموجودة الآن في المجتمع الياباني، مجتمع التقدم الرأسمالي والثورة العلمية التقنية جاءت بالدرجة الأولى من «أوْرَبَة» و«أمْرَكَة» الثقافة الوطنية. أمّا السبب الأساسي والمصدر الكبير لتلك

الأزمة، والمُتمثّل في علاقات الانتاج الرأسمالية وافرازاتها، فإنّه يظلّ بمنأىً عن النقد والمناقشة الجادّة.

لقد بدأنا نقرأ اليوم كتابات تحاول تقسيم الثقافة الشرقية والفلسفية البوذية والأخلاق الكونفوشية وفق خصوصيات تكيّفها القومي المحلي. ويشدّد كثيرٌ من الباحثين اليابانيين على إبراز السمات والخصائص المميزة للثقافة القومية اليابانية، التي بامكانها، أن تُعيَن على إيجاد الامكانيّات غير المُكتَشَفة بعد، وبعث قدرات «الروح اليابانية»، واستخدامها بنجاح في القضاء على الحالة التأزّمية للمجتمع الياباني المعاصر. وأهم هذه السمات والخصائص ـ كما يقول دعاتها، «الطبيعية»، «البساطة» و«الاندماج مع الطبيعة»[7]. وقد تكوّنت هذه السمات المُتميزة تحت تأثير تنويعات الوسط الجغرافي، والدور الحاسم للأرض في الأرياف اليابانية، والتي ارتبطت بصورة عامة مع تنامي مشاعر «الحساسيّة المرهفة» و«التذوّق العاطفي» و«الاحساس بجمالية الطبيعة» عند اليابانيين والمتعارِضَة مع «حضارة الغرب المادّية» ذات العقلانية الجافّة، والمتّصفة بالفصل الصارم بين الذات والموضوع[8].

فالمفكر الياباني أوياما سيومبي ـ مثلاً ـ يعتقد أنّ «مبدأ الطبيعة»، الذي تتسم به الثقافة اليابانية يفترِض المحافَظَة على «مسافة واحدة ثابتة» تجاه الحضارات والثقافات المختلفة. وأنّ هذه الفكرة الفلسفية تعطي نتيجتين إيجابيتين، هما: «المقدرة العالية على استيعاب الثقافات الأُخرى»، و«القدرة على إعادة البناء واكتمال الشخصية الثقافية لتندمج بالبساطة الطبيعية»[9].

أمّا ناكامورا يودزيرو، فإنّه يقسّم ثقافات الشعوب إلى منظومتين، أولاهما ـ تعني «الابتعاد» و«الانفصال» عن الطبيعة، وثانيتهما، تعني «الاقتراب» و«الالتصاق» و«العودة للاتصال بالطبيعة ـ الأُمّ». وتُمثّل المنظومة الأولى ثقافات الشعوب الأوروبية وأمريكا، التي استحوذت على الطبيعة وسيطرت عليها بطرق تدميرية وإلغائية عنيفة. في حين أنّ المنظومة الثانية

---

(7) أندا يودزي، ظروف تطور الثقافة اليابانية..، وله أيضاً: بغية وعي اليابانيين، طوكيو، 1972.

(8) كاراكي دزوندزو، تاريخ الروح اليابانية (في مجلدين)، طوكيو، 1970.

(9) نيهون بونكارنو كودزو، بنية الثقافة اليابانية، جزآن، طوكيو، 1972، ص 34 ـ 35.

تتمثّل بالثقافات الشرقية، بما فيها الثقافة اليابانية، التي تقوم بالاتصال مع الطبيعة ـ الأم، وبالتصالح معها، لأنّ تراثها أساساً يقوم على احترام الطبيعة وإجلالها[10].

وتمشياً مع التأكيد على أُطروحة التفرّد القومي وأصالة الثقافة اليابانية، ينطلق المفكّر دون تاكيو من مسألة السمات الخصوصية في التكوين النفسي والعاطفي لليابانيين، مُستخْدماً فرضيات سيكولوجية ولغوية ومعطيات التحليل السيمانطيقي، الذي يركز على خصائص وأساليب بناء نماذج الأنساق المنطقية الصُوريّة في اللُغة اليابانية. كما أنّه يستخدم الأساليب الغربية في علم السيميوطيقا، الذي يدرس مشكلات نُظُم الاشارة ودلائلها الذهنية والسلوكية والتنظيمية لليابانيين. والتي يقول إنّها لم تُفْهَم من الأوروبيين ولم تُسْتوعَب دلالاتُ تراكيبها اللّغوية والرمزية، المُكتشفة فيما يسمى بـ «شعور آماي»، المُعبِّر عن العلاقة مع المحيط الخارجي. وهي علاقات اتحاد وإفناء الذات وذوبان، من خلال السعي للوصول إلى ترتيب واستعطاف واستمالة الخصم[11].

والمُلاحَظ أنّ العلاقة ما بين الأصالة والمُعاصَرَة لم تكن نفسها من حيث الأهمية ومستويات التكافؤ في مناحي الحياة الروحية المُختلفة لليابانيين. أي أنّ هذه الاشكالية لم تُطرح بالتفصيل ذاته ولا بالعمق نفسه في الفلسفة وعلم الاجتماع والحقوق والسياسة والاقتصاد. وإذا كان من المؤكّد أنّ عناصر الثقافة التراثية التقليدية أزيحت إلى حَدٍّ كبير في القطاعات الفكرية المذكورة، إلاّ أنّ الوعي الديني والتصوّرات الأخلاقية التقليدية ما زالت تحتفظ بجزء كبير جداً من العناصر المُكوِّنة للتراث التقليدي. وبالمقابل نلحظ تشابك عناصر التقليد والحَدَاثة (الغربية) وتداخلها في أجناس الابداع الادبي المختلفة، وفي أساليب الفن الياباني المعاصر. ويحتاج الحديث عنها إلى دراسات مُفصَّلة ومتخصّصة أيضاً.

---

(10) ناكامورا يودزيرو، النقد والمعنى الوضعي. ـ في مجلة «الفلسفة»، العدد 19، لعام 1969، ص 172 ـ 173.

(11) دويي تاكيو، بنية آماي (هاماي)، طوكيو، 1971.

ويبرز الصراع في الفكر الياباني المعاصر بصورة واضحة وجليّة في التيارات والمدارس الفلسفية المختلفة، التي سنتوقف عند أهمها في فصل قادم. ولكن ذلك لا يمنع من تقديم لمحة مُركّزة ومُقتَضَبة أيضاً للمناقشات الدائرة في هذا القطاع الهام من قطاعات الوعي المعنوي ـ الاجتماعي الياباني.

3 ـ خصائص تطور الفكر الفلسفي في اليابان

لقد أثرتْ عملية «تحديث» الثقافة اليابانية أكثر ما أثّرت في قطاع الفكر الفلسفي. ففي هذا المجال الهام من بُنية الوعي الاجتماعي جرتْ عملية تغريب الفكر الفلسفي المحلّي بشكل شبه جذري، وبإيقاعات سريعة أدّت عملياً إلى إزاحة المادّة الفكرية التقليدية من الدراسات والمحاضرات الأكاديمية اليابانية. حتّى إنّ الأُطروحات والأفكار التي كانت قد تكوّنت في أحضان الفلسفة التقليدية الميتافيزيقية للبوذية اليابانية والكونفوشية (وبخاصة في الفترة ما بين الخمسينيات والستينيات) غابت أو غُيّبت تماماً عن مجالات التداول الفلسفي الرسمي. لأنّ الفكر الفلسفي أصبح مُضطراً لاتخاذ موقف جديد إزاء التغيّرات الاجتماعية، وقبل كل شيء تجاه العلوم الوضعية، التي تحوّلت مع تطبيقاتها المعاصرة إلى إحدى القوى الفعّالة في الوعي الاجتماعي.

إلاّ أنّ حَلّ هذه المهمّة يرتبط بتطور الوظيفة النظرية الواعية للفلسفة، وبمدى إدراكها للواقع المُعاش، ومدى قدرتها على تفسير ما يجري والتنبؤ بما سيحدُث في المجتمع. وقد تبيّنَ لعددٍ من الفلاسفة اليابانيين عدم امكانية تأمين اصلاحات جذرية على أساس الأيديولوجيا الموروثة من عهد الاقطاع. ولهذا فقد رأى هؤلاء الفلاسفة أنّ المَخْرَجَ المُناسب، يتمثّل في التوجه إلى الفكر الفلسفي للشعوب الأوروبية. أي عبر استيعاب المدارس الفلسفية الغربية وتمثّلها وإحلالها تدريجياً محلّ التراث الفكري التقليدي، تراث البوذية اليابانية والكونفوشية.

وفي ظروف التطور الرأسمالي الياباني، المُترافق مع تغريب الثقافة القومية، وانتشار المعايير والقوالب الأوروبية والمسائل الفلسفية ذات الصلة المباشرة بالواقع الجديد، برز في دائرة الاهتمام مسألة ما إذا وُجِدَ عند اليابانيين فلسفة خاصة بهم قبل دخول الفكر الاجتماعي ـ الفلسفي إلى البلاد، وهل كانت الثقافة التقليدية (الدينية) اليابانية ثقافة فلسفية أم لا؟!

ولم تتباين آراء الباحثين والمفكّرين والمؤرخين والفلاسفة بشأن هذه المسألة وحسب، وإنّما برزت تيّارات مُتناقضة ومُتضادّة بصورة جليّة. وفي طليعتها تياران متناقضان جذرياً ـ أولهما يتكوّن من المُفكرين المُعادين للاعتراف بالفلسفة كجزء لا يتجزأ من الثقافة اليابانية التقليدية، وثانيهما يتكوّن من المفكّرين، الذين يُصرّون على أنّ الثقافة اليابانية التقليدية كانت تضم نسقاً فلسفياً خاصّاً بها.

وقد احتدمت هذه المناقشات في السنوات الأولى لمرحلة الميجي، واستمرت عشرات السنين، ولم تتوقّف في واقع الأمر حتى اليوم. وتعكس هذه المجادلات المُمتدة على مدى قرن كامل موقف اليابانيّين تجاه تقاليد حياتهم الروحية، ومدى اختلاف مستويات فهمهم لخصائص الفكر الفلسفي وعناصره والنظريات التي تُعَدّ مُمَثّلة له. وبالنسبة للباحث المُتتبع لنوعية تلك المناقشات فإنّ الأمر في غاية الأهمّية والمُتعة، باعتبار أنها توضّح نوعية الأسس والمنطلقات الفكرية، التي تحكم توجهات المُثقفين اليابانيين، وتكشف بالتالي السمات المُميزة للتفكير الفلسفي لليابانيين في سياق التغيّرات الثقافية ـ العلمية والاقتصادية الجارية في البلاد.

ففيما يخصّ التيار القائل: إنّ الفلسفة المحضة ليست سمة أصيلة في الفكر الياباني التقليدي وفي الثقافة اليابانية. . . الخ، يمكن القول إنّه تشكّل في الثلث الأخير من القرن التاسع عشر كردٍّ فعلٍ على أتباع الأصالة والتقليدية المعادين للحضارة الغربية، أو على الأقل لمفرزاتها الثقافية ـ التسلّطية. وكان من أهم مؤسسّي هذا التيار الاصلاحي الشهير ناكاي تومين، الذي كان يُردّد جملته المعروفة «لم تكن في اليابان فلسفة». ويقول أتباعُه إنّ اليابانيين لم يتعرّفوا على الفلسفة بمعناها النسقي الدقيق إلاّ بعد الثورة البرجوازية اليابانية سنة 1868 م، وهي ظاهرة مرافقة أو ثمرة للوعي الأوروبي الخالص، وأنّه إلى ذلك العهد (عهد ثورة الميجي ـ المُترجِم) سيطر في اليابان الفكر الاجتماعي البوذي ـ الكونفوشي، الذي لم يتضمن الأنساق الفلسفية المعروفة. وعلى الصعيد الاجتماعي ـ الطبقي، فإنّ أنصار هذا الرأي في السنوات العشر الأولى من عصر الميجي، كانوا دُعاة التنوير البرجوازي الياباني، ممّن نَظَروا إلى الفلسفة كثمرة طيبة أنتجتها الثقافة الطليعية الغربية. ومن هنا نادوا بضرورة

استيعابها وتفهمها إلى جانب القيم الثقافية للعالم الغربي خدمة للتقدم الاجتماعي ـ الثقافي لليابان.

ولكن وتبعاً لتطوّر الرأسمالية في اليابان، وانتقالها إلى مرحلة الامبريالية، وترسّخ الاتجاهات المُحافِظة والأمزجة الشوفينية في أيديولوجية الطبقات الحاكمة، أصبحت إشكالية ما إذا كانت الفلسفة تشكل جزءاً من الثقافة التقليدية اليابانية، ترتدي طابعاً مُختلفاً تماماً، فقد صار دُعاة التعصّب القومي الياباني والعنصرية والفاشية، يرفضون أُطروحة أنّ الفلسفة معرفة إيجابية ومُقيدَة ويعلنون بالمقابل أنّ الثقافة اليابانية فريدة على الاطلاق، وأنّها لا تشترك البتة مع الحضارة الغربية بأية عناصر مشتركة، وعلى الأخص في المسائل الفلسفية، وأنّ «الشرق شرقٌ والغرب غربٌ، ولن يلتقيا أو يمتزجا».

بعد الحرب العالمية الثانية تجدّدت أفكار ذلك التيّار من خلال الدعوة إلى «المنابع» و«التقاليد الأصيلة»، التي لا بدّ من الاستفادة من «إمكانياتها غير المُستخدَمة بعد». مؤكّدين في الوقت ذاته على دراسة الخصائص الفريدة للثقافة القومية اليابانية، ومبالغين في هذا الجانب إلى درجة الاطلاق في نفي وجود عناصر عامّة ومشتركة بين الثقافات العالمية، بما في ذلك مضامينها الفكرية والفلسفية وتجاه الكون والطبيعة والانسان.

وهناك مفكّرون يابانيون جاءت كتاباتهم في هذه المسألة كردودِ فعلٍ سلبية ضد نتائج الثورة العلمية ـ التقنية، ومظاهر الاغتراب و«هيمنة النظرة التقنوية» و«العقلانية الجافّة» للمعارف العلمية الغربية، وطبعاً ضدّ الفلسفة «المُستورَدَة» من الغرب، و«الغريبة» عن المجتمع الياباني، وعن الثقافة التقليدية «الشرقية» الإنسانية.

ولا بدّ لنا في هذا السياق من الإشارة إلى مجموعة من المُفكّرين اليابانيين، ذوي الاتجاه العقلاني والواقعي في أُطروحاتهم حول إشكالية الفلسفة وعلاقتها بالثقافة اليابانية التقليدية. ونذكر منهم «هاسيموتو مينيو» الذي أكّد في مقالة له صدرت في سنة 1969: أنّه عندما يُضاف إلى لفظة «الفلسفة» صفة «اليابانية» يتكوّن تعبيرٌ غريب إلى حدٍّ ما، تعبير غامض وغير صحيح يحمل في داخله التناقض وعدم الاتّساق، لأنّ «الفلسفة هي من غير شكّ علم جديد، استورد من الغرب بعد الميجي، إنها علم، يتجلّى جوهره بالعمومية

قبل كل شيء»[12].

ويعتقد هاسيموتو مينيو أنَّ الفلسفة اليونانية القديمة تُشكّل النموذج الكلاسيكي للفكر الفلسفي العالمي، والتي تضم نسقين متلازمين عضوياً في بنيتها العامّة، وهما «المعرفة العلمية المنطقية» و«النظرة الشمولية إلى الكون والحياة الانسانية»[13].

وفي ضوء هذه المنطلقات يرى هاسيموتو أنَّ الفكر الشرقي بعامّة، والياباني بصفة خاصة يفتقر إلى «المعرفة المنطقية المُنَظَّمة»، وأنَّ هذا الفكر «ضعيف» الأُسلوبية والمنهجية، ولهذا فإنّنا لا نعثر فيه على معرفة فلسفية متكاملة. ويشير هاسيموتو باستغراب إلى المُفكّرين الذين رفعوا البوذية والكونفوشية إلى درجة الفلسفة، متجاهلين «أنَّ البوذية والكونفوشية تفتقران إلى المنطقية والعقلانية، وإلى المنهج المُنَظَّم الدقيق للمعارف تجاه الكون والانسان والفكر»[14].

ويتبنّى الرأي نفسه تقريباً المفكّر ناكامورو يودزيرو، الذي يؤكّد في مقالة نشرها في عام 1969 أيضاً، أنَّ كثيراً من اليابانيين، عندما يُطرح عليهم سؤالٌ مُحَدَّد، مثل: «ما المقصود بالفلسفة؟» أو «كيف يجب أن تكون الفلسفة؟» يجدون صعوبة في العثور على جواب مقنع، فيحاولون التهرب من الإجابة. ولكنّه يؤكّد من ناحية ثانية، أنّ الثقافة اليابانية التقليدية تتضمن مناقشات ومسائل عقائدية ـ لاهوتية. ومع أنّه يتحفّظ على تسميتها بالفكر الفلسفي الشرقي، إلاّ أنه يغضُّ النظر عن ذلك، إذا كانت التسمية على سبيل المجاز فقط[15]. فإذا كانت الفلسفة طبقاً لرأي ناكامورا هي منهج للادراك، وكشف للقوانين العامّة، فإنها تناقض إذاً الخصوصية الثقافية للتقليديّة اليابانية. ومن جهة أُخرى، فإنَّ الثقافة التقليدية اليابانية تنطلق من الطبيعة ومن مظاهرها الملموسة من أجل الاندماج بها، في حين أنّ الميتافيزيقا تتأمل في ما وراء

---

(12) موسوعة «الفلسفة»، سلسلة ايوانامي، المجلد 1 ـ 8، طوكيو، 1966 ـ 1969، ص 53.

(13) المصدر نفسه، ص 55.

(14) المصدر نفسه.

(15) ناكامورا يودزيرو، النقد والمعنى الوضعي، ص 170.

الظواهر، في ما وراء الطبيعة، أي في الوجود الكُلّي المُطلق، وهذه مسائل لا تُشكّل محاور ارتكازية في الثقافة اليابانية التقليدية[16].

وبعد الحرب العالمية الثانية ارتفعت أصوات الباحثين والمُفكّرين، القائلين بوجود الفلسفة في الثقافة اليابانية التقليدية، وكان في طليعتهم العلماء الطبيعيون والفلاسفة الماديون (الماركسيون بشكل خاص)، الذين نَظروا إلى الفلسفة كشكل من أشكال الوعي الاجتماعي، الذي يُمثّل نسقاً مُشتركاً (بصورة فطرية) عند جميع شعوب الأرض[17]. ويندرج في هذا التيّار العريض مجموعة من المفكرين اليابانيين، الذين يحتفظون بآراء التنويريين الأوائل وأفكارهم (ابّان الثورة البرجوازية اليابانية) بالإضافة إلى مجموعة أُخرى تحاول الربط أو التوفيق بين المفاهيم اللاّهوتية والفلسفية، وتكييف العقائد البوذية والكونفوشية والشنتوية مع الأُطروحات الفلسفية المعروفة.

فهذا «أوميهارا» تاكيسي، المؤرّخ والفيلسوف المعروف، والباحث في الفكر البوذي والكونفوشي في اليابان، يتحدّث في كتابه الصادر سنة 1968 بعنوان «ثلاثة مبادئ فكرية، مُختَرِقة للثقافة اليابانية» عن استمرارية الأُطروحة القائلة، بأنّه إلى تاريخ قيام الثورة البرجوازية اليابانية (عام 1868) لم تكن في البلاد فلسفة وطنية خاصة، وأنَّ هذا الرأي «ما زال قائماً ليس في الوسط الفلسفي فقط، وإنّما في الوعي الاعتيادي لكثيرٍ من اليابانيين»[18].

ويعتقد «أوميهارا» أنّ هذه الفكرة مغلوطة، وتُظهِر تأثيرها السلبي على تطور الفكر الفلسفي الياباني، ولكنّه يحذّر من مغبّة الاعتقاد بسهولة دحضها أو البرهنة على بطلانها «لأنّها تجرّ خلفها تاريخاً طويلاً». كما يشير أوميهارا إلى مجموعة كبيرة من «الأحكام المُسْبَقَة»، المُتجذِّرة والمُتغلغِلة في وعي (لا وعي) اليابانيين، والتي تفسّر أسباب الموقف المُتحامل ضدّ الفكر التراثي التقليدي. وقد ظهرت تلك «الأحكام السلبية المُسْبَقَة» نتيجة لأوْرَبَة اليابان

---

(16) المصدر نفسه، ص 173.

(17) الفلسفة الماركسية، موسوعة في خمسة أجزاء، طوكيو، 1969 ـ 1970، الجزء الخامس، ص 261 ـ 318.

(18) أوميهارا تاكيسي، ثلاثة مبادئ فكرية مخترقة للثقافة اليابانية. ـ في «مشكلة الوجود الانساني في الفلسفة المعاصرة»، طوكيو، 1968، ص 313.

وعمليات التحديث، واستيراد مُنجزات الحضارة الغربية، ومن بينها الآراء والمدارس الفلسفية والاجتماعية والأحكام الاستشراقية المُتحامِلة. ويؤكد أوميهارا أنّ أخطر تلك الآراء والأحكام السلبية يتجلّى في النّظرة المركزية الأوروبية إلى الآخرين، وإلى تراثهم التقليدي، وهويّتهم الذاتية الاصيلة في مجال القيم والعادات والانتاج الروحي والفكري. فالمركزية الأوروبية (ومن بعدها الأمريكية) تحاول جرّ الفكر الانساني بأجمعه نحو المثال (أو القالب) النمطي للعقلية الأوروبية، وتُطلق أحكامها القاطعة القيمية إزاء الثقافات الأُخرى طبقاً لاقترابها أو ابتعادها عن النموذج الغربي (المَرْكَز)[19].

وفي نقده للنظريات المركزية الأوروبية حول الفلسفة، التي تلَقّنها بعضُ المعجبين اليابانيين، يهتم أوميهارا بالفلسفة الاغريقية القديمة، مشيراً إلى دورها في تطور الثقافة الأوروبية، من حيث أنّها تعبّر عن «اللوغوس الكُلّي، الشامل»، أي عن «الروح العقلانية» الانسانية... الخ. ولكن بصرف النظر عن هذه الناحية المُهمّة، فإنّ «الناس لا يعيشون بالعقل وحده ـ كما يقول أوميهارا ـ وإذا كانت الفلسفة مدعوّة للكشف عن أسرار الكون والانسان، فإنّه إلى جانب دراسة العقل لا بُدّ من دراسة مشاعر الناس وعواطفهم»[20]. وما دام أنّ هذه المُعالجة (لمسألة المشاعر والعواطف الانسانية ـ المُترجِم) جرت وتجري منذ أقدم الأزمنة في «الفكر الفلسفي للشرق»، فإنّ هذا الفكر «يجب أنْ يُدْرَس كقيمة مستقلة عن الفكر الغربي، ومساوية له تماماً من حيث الأهمية والتكافؤ، وليس بالقياس إلى فلسفة الغرب»[21]. ويضيف أوميهارا شارحاً فكرته هذه، بأنّه لا يوافق على الرأي الذي يزعم أنّ المنطق محصور في الفكر الفلسفي الأوروبي، وأنّ الموجودات كلّها تتمحور حول «الفكرة المطلقة»، التي تعي ذاتها في مجرى تطوّرها، كما يقول هيغل.

ويرى أوميهارا أنّ الفلسفة لا يمكن أن تنحصر في المنطق فقط، أو في نظرية المعرفة (على النمط الغربي)، لأنّه حتّى في أوروبا ذاتها، فإنّ الفكر

---

(19) المصدر نفسه، ص 313 ـ 314.

(20) المصدر نفسه، ص 314.

(21) المصدر نفسه، ص 315.

الفلسفي لم يعُد منسجماً مع هذه التصورات. وإلاّ «فهل من المُمكن أن تُعَدَّ فلسفة ما بعد هيغل، أي فلسفة نيتشه، وهيدغر، وسارتر لا فلسفيّة، لأنّها لم تلتزم بنسق المقولات الهيغلية للفكرة المُطلقة والعقل المطلق؟؟»[22]. فهذه التيّارات الفلسفية (حسب رأي أوميهارا) لا تنطلق من العقل ومقولاته الصارمة، ولا من الروح العقلانية ونظريات المعرفة الدقيقة، وإنّما من «الحياة» ذاته، ولهذا فقد استحقت اسم (فلسفة الحياة).

ووفق قناعة هذا الفيلسوف الياباني، فإنّ لشعوب الشرق «فلسفة الحياة» الخاصّة بها. بل ان عقيدة البوذية الماهايانية «تتّصف تقليدياً بسيطرة مبدأ فلسفة الحياة، الأكثر عمقاً، بالقياس لفلسفة الحياة عند نيتشه وديلتي. . . . وغيرهما، ولكن كثيراً من الأفكار التي تُصنف ضمن نسق الفلسفة عند نيتشه، لا يُعتَرف بها كمبادئ في فلسفة الحياة عندما يخص الأمر بوذية ماهايانا!!»[23]. إذاً، فالأوروبيّون لا يعرفون سوى القليل عن الفكر الاجتماعي الفلسفي لشعوب الشرق، فهم يتكلّمون حولها، مُسلّحين بمعارف زهيدة وضعيفة للغاية. ولهذا فإنّ أوميهارا لا يستغرب لماذا يتجاهل الأوروبّيون وجود «الفلسفة التقليدية في الشرق» لأنهم ببساطة لا يعلمون شيئاً عنها. ولكن ما هو مُسْتَغْرَب فعلاً «إلى أيّ مدى سنبقى نحنُ اليابانيين وأبناء الشرق نفكّر بالطريقة نفسها، طريقة نسيان تراثِنا الفلسفي التقليدي الغني!؟»[24].

وفي الواقع فإنّ الدراساتِ والبحوث التاريخية، التي قام بها مجموعة من العلماء اليابانيين أظهرت بشكل حاسم، أنّ التراث الثقافي الياباني، وقبل تغلغل التيارات الفلسفية والاجتماعية الأوروبية بمدة طويلة، كان يناقش مسائل ذات مضامين فلسفية حقيقية، تتعلّق بخَلْق العالم والوجود الانساني، وعلاقة الوعي بالمحيط الخارجي. أي أنّ المفكرين اليابانيين طرحوا الأسئلة الفلسفية الكبرى التي يطرحها الفلاسفة في العالم كله، ثم قدّموا إجاباتهم عليها وفق التصوّرات العقلية والمنطقية والمعرفية التي يملكونها. وتبين المخطوطات اليابانية، التي وصلت إلى متناول البحّاثة مؤخّراً، أنّ مجموعة كبيرة من

(22) المصدر نفسه، ص 316.

(23) المصدر نفسه.

(24) المصدر نفسه، ص 315.

المفكرين اليابانيين اشتغلوا في فترات تاريخية مختلفة بالفلسفة والتفلسف، بمن فيهم مفكرون اشتهروا بأصالتهم الابداعية، مثل أندوسويكي، ميورا باين، إيتو دزينساي وغيرهم[25].

والمُلاحَظ أنَّ الفكر الفلسفي التقليدي لليابان إنقسمَ إلى تيّارات ضعيفة داخل ذاته، وانبثق منه اتجاهٌ «جانبي» غير فلسفي، ركّزَ على أمور دينية وغيبيّة وطبيعية. ولهذا بدت الفلسفة اليابانية «فلسفة غير علمية» أو غير مُتَّسِقة وفق المفهوم «الكلاسيكي» الأوروبي لهذه العبارة.

ومن الطبيعي أنَّ الفكر الفلسفي الياباني في العصر الاقطاعي، كان يرتبط بخصوصيات المجتمع الاقطاعي ـ الاقتصادية والاجتماعية والأيديولوجية، ولا سيّما بهيمنة الدين والمعتقدات الشعبية والبوذية والشنتوية. وكانت الفلسفة اليابانية في العصر الوسيط في وضعية التبعية المُباشرة لأهداف العقائد الدينية. أي أنّها قامت بدور «الخادمة للاّهوت»، وعملت على تأكيد المبادئ الدينية المثالية، وكبّلت في الوقت ذاته نموّ الفكر المادّي والعلمي. وهي بذلك ابنة عصرها تماماً، لأنَّ هذه الخصائص كانت مُشتَرَكة في الفلسفة العالمية في القرون الوسطى، سواء في الشرق أم في الغرب.

إنَّ ما يُطلق عليه اسم «الثقافة الفلسفية الشرقية» له تاريخ تراكمي طويل في اليابان، إذْ تتضمّن ديانات وعقائد وتطويرات لتلك الديانات، وشروحات كثيرة على ما كتبه مؤسسو ومفكرو تلك العقائد. وفي طليعة تلك الديانات، التي تنهل منها الفلسفة اليابانية، نذكر البوذية التي تُبشّر بالخلاص من الآلام عن طريق قتل الرغبة والمُتعة الجسدية، وتحقيق الفناء الأعلى، الذي يعرف باسم «النرڤانا». وهي سعي نحو الكمال الأخلاقي، والاعتقاد بالجزاء (الكارما)، الذي يقوم على فكرة أنَّ تناسخ الأرواح لا يتوقّف على القبيلة، التي ينتمي إليها الانسان، ولا على التضحيات التي قدّمها، وإنّما يتوقّف على حسناته وسيئاته. وما دمنا نتكلم عن البوذية بحسبانها أهم وأكبر المنابع الفلسفية لليابانيّين، لا بدّ من الإشارة إلى «التجديدات» التي مرّت بها، فولدت ديانات أحدث مثل «الماهايانا»، و«بوذيّة ـ الزن» وغيرهما، ممّا لا يتسع

(25) سايغوسا هيروتو، دراسة للفكر الياباني المتأورب، ص 207 ـ 210.

المجال للتوقف عند تفاصيلها وخلافاتها ومبادئها. ويهمّنا التأكيد في هذا المقام على الاسهام الفلسفي الملحوظ لمفكّرين معروفين (في القرن التاسع للميلاد)، مثل «كوكاي» و«ساتيو»، اللذين حاولا إضفاء صبغة يابانية على البوذية.

كما يمكن القول إنَّ القرنين الثاني عشر والثالث عشر للميلاد شهدا ازدهاراً واضحاً في تطور الفكر الفلسفي الياباني، الذي نهل - بلا شكّ - من تفرّعات البوذية الصينية (الزن)، والجودو (الزودو)، ونيتيرن، التي يغلب عليها الجانب الحدسي - الصوفي، وتثير اليوم اهتماماً واسعاً بين فلاسفة أوروبا الغربيّة والفلاسفة الأمريكيّين. وأهمّيتها تتمثل - بالنسبة لموضوعنا - في أنّها حرّضت المفكرين اليابانيين على التفلسف، والتأمّل في التعاليم والمعتقدات البوذية بصورة أعمق، وتقديم شروحات جديدة عليها، مما يثير مزيداً من المناقشات والاشكالات، التي لا غنى عنها في التفكير الفلسفي. وأهم من تصدّى لشرح البوذية - هارما كيرتي، ناجاريونا، دوغين، سينران، نيتيرن.

أمّا في نهاية القرن الخامس عشر للميلاد، فقد سيطرت البوذية في اليابان سيطرة مطلقة في مجالات الوعي الاجتماعي والروحي كافة: في الدين، في الفلسفة، في علم الأخلاق، وعلم الجمال. . . . الخ. وترافقَ ذلك بظهور طوائف بوذيّة كثيرة، ولكن منذ بداية القرن السابع عشر للميلاد بدأت تتغيّر الأوضاع الدينية بانعطافة حادّة، تتجلّى في حلول الكونفوشية في محلّ الأيديولوجيا البوذية المُهيمِنَة.

فالكونفوشية القادمة من الصين تتّسق أكثر (من البوذية) مع أُسلوب العلاقات الاقطاعية. ويكفي القول باختصار، إنَّ الكونفوشية الأصولية تقول إنَّ مصائر الناس الطبقية مُحدَّدة سلفاً بشكل غير قابل للتغيير، إمّا «نبلاء» أو «مُعْدَمين»، وعلى الفقراء أن يتقبّلوا هذا «القَدَر» ويخضعوا للأغنياء (الاقطاعيين طبعاً).

وإلى جانب الكونفوشية الجديدة، التي أسسها «تشو - سي» في القرن الثاني عشر للميلاد، برزت أيضاً مدرسة «كوكوغاكوها»، وتيّار «وان يان مين - أويو ميغاكوها». وهي تيارات كونفوشية قائمة على أساس المثالية الذاتيّة.

وما بين القرنين السادس عشر والثامن عشر للميلاد تنامت في اليابان

الاتجاهات الفلسفية النقديّة، التي طوّرها مفكرون معروفون، مثل: موروكوسو، ياماغاتا سونان، وميورا باين، الذين حاولوا التصدّي لبعض تعاليم الكونفوشية الأصولية، ولكن دون الخروج عن الاطار العام للأيديولوجيا البوذية ـ الكنفوشية. بينما وقف مفكرون آخرون بشكل جذري ضدّ العقيدة المثالية ـ الدينية، منهم: إيتو دزينساي، وآندوسويكي، وغيرهما ممن أعلنوا بصورة واضحة التزامهم بمبادئ المادّية.

وفي عملية الصراع العلني أو المُستتر بين التيّارات والمذاهب الأصولية والمُجَدِّدَة في البوذية والكونفوشية، توضّحت إلى حَدٍّ كبير معالم الصراع بين المادّية والمثالية، وحصلت تكييفات للأفكار الفلسفية، وشروحات للتعاليم والعقائد الدينية، وأعقبتها شروحات على الشروحات، وهكذا استمرّت المعركة. وفي النتيجة العامّة شهد الفكر الاجتماعي الياباني ظهور مدارس وتيارات ذات ألوان يابانيّة فيما يتعلق بتأويل وتفسير التعاليم التقليدية والكونفوشية. وإلى جانبها وهذا هو الأهم ـ أفكار وآراء فلسفية أصيلة، مبنية على تراث فكري بوذي ـ كونفوشي.

ولكن المحاولات التي جرت لتحديث الفلسفة اليابانية على أساس بوذي ـ كونفوشي عشية الثورة البرجوازية اليابانية عام 1868 وفي المرحلة اللاحقة لها، لم تُثبت فعاليّتها ونجاحها، إذْ بدأ المجتمع الياباني ونُخبه المثقفة بالاتّجاه إلى الفكر الفلسفي لشعوب أُخرى. وإذا كانت العمليّة بدأت على شكل تعايش بين نمطين ونموذجين من الثقافة الفلسفية كما أشرنا إلى ذلك من قبل، إلاّ أنها انتهت بعزْل وإقصاء واضحين للتراث الفكري التقليدي، ليحلّ محلّه التراث الأوروبي والغربي بالصورة المعروفة.

لقد مرّت عملية «الأَوْرَبَة»، وتغريب الفكر الفلسفي في اليابان بأطوار ثلاثة. الطور الأوّل يمتد من نهاية القرن التاسع عشر ويشمل السنوات العشر الأولى من القرن العشرين. تميّزَ بتعرّف الرأي العام الياباني على الفكر الفلسفي الأوروبّي، وترافق بظهور محاولات أولية لامتلاك المعارف الفلسفية الغربية. وشهدت بدايات هذا «التعارف» انتشاراً كبيراً لبعض أفكار ونتاجات الفلاسفة الأوروبيّين، أمثال: هربرت سبنسر، مونتسكيو، هولباخ، هيلفستي، وغيرهم، ممّا يستجيب لروح التحوّلات البرجوازية في عهد الميجي. وتبعاً لتطوّر

الرأسمالية اليابانية (على الطريقة البروسية)، وبدلاً من الوضعية الانجليزية والتنويرية الفرنسية، حلّت المثالية الكلاسيكية الألمانية، وفي طليعتها الكانطية والهيغلية. ولكن ـ مع ذلك ـ لم تتمكّن التيارات الفلسفية الغربية هذه من العمل باستقلالية، فاضطرّت لتكييف نفسها نسبياً، والتأقلم مع الدوغمائية العقائدية للبوذية والكونفوشية، التي حافظت رغم تلك «الهجمة» الأوروبية على أهميتها ومكانتها المُتميزة في هذه البلاد.

ويمتد الطور الثاني في عملية التغريب ما بين العقدين الثاني والرابع (من القرن العشرين)، ويتميّز باستيعاب أكثر جذرية وعمقاً وتنظيماً للفكر الفلسفي الأوروبي. وانتشرت في وقت واحد تقريباً أكثر الاتجاهات والتيارات الفلسفية تبايناً واختلافاً، كالكانطية والكانطية الجديدة، والهيغلية والهيغلية الجديدة، الفيورباخية، الوجودية، وفلسفة الحياة. وفي هذا الوقت بالذات أصبح اليابانيون يتعرّفون على الفلسفة الماركسية بفرعيها الأساسيين: المادّية الجدلية والمادّية التاريخيّة.

في هذه المرحلة العاصفة من تاريخ اليابان، تحوّلت البلاد إلى ما يُشبه المُخْتَبَر الفكري، الذي «تُجرَّب» فيه كل الاتجاهات الفلسفية الأوروبية، للتعرّف على مدى قدرتها الفعلية على الصمود واستمرارية النموّ. وخلقت هذه التجريبية والفسيفسائية التنوعية، المتميزة بحلول تيار مكان الآخر، واتجاه محلّ اتجاه نوعاً من «الاصطفاء الطبيعي». وشيئاً فشيئاً سيطرت الاتجاهات الأكثر قُرباً لتلك المرحلة، مثل البراغماتية الأميركية، الفينومينولوجيا (الظاهراتية) الهوسرليّة، والوجوديّة بشقيها الالحاديّة والمُؤمنة. وإلى جانب هذه الاتجاهات ترعرعت «المثالية الكلاسيكية» اليابانية، مُتمثّلة في مدرسة «كيوتو» الفلسفية وأبرز أعلامها ـ «نيسيدا كيتارو»، و«تانابي هادزيمي»، اللذان قدّما أُطروحات أصيلة، تميّزت باللّون «الشرقي». واستخدم مفكّروها مقولات مُعيّنة من الميتافيزيقا البوذية دُمجت ومُزجت بروح الفلسفة المثالية الغربية، ولا سيّما مع الوجودية. وفي هذه الفترة ظهرت اهتمامات متزايدة نحو المادّية الجدليّة والمادّية التاريخية، وبدأت تنتشر الدعاية للفكر الماركسي وللاشراكية العلمية... الخ.

والمُلاحَظ، أنّ هذه المرحلة (النصف الأول من الأربعينيات) شهدت

تمسّك دُعاة النظام الامبراطوري الفاشي بالتعاليم البوذيّة والمبادئ الكونفوشية الأولى، لتسويغ الاستبدادية المُطلقة للنظام الامبراطوري داخل اليابان، ولاضفاء صفة القداسة على سياسته التوسّعية في الخارج.

أمّا الطور الثالث في عملية التغريب للفكر الفلسفي الياباني، فقد بدأ بعدَ انتهاء الحرب العالمية الثانية. ففيه تراجعت التعاليم والمعايير التقليدية البوذية والكونفوشية تراجعاً شبه تام أمام هجمة الفكر الغربي، المدعوم بالامبريالية الثقافية والأمْرَكَة لوسائل الإعلام والاتصال الجماهيري.

فبعد انقسام مدرسة «كيوتو» الفلسفية وانشقاقها في نهاية الأربعينيات، سيطر في الفلسفة الأكاديمية اليابانية بلا منازع تيّارا من الوجودية والبراغماتية (النفعية، العلمية). ومن أواسط الخمسينيات وبداية الستينيات انتشرت بصورة واسعة الوضعية المنطقية، والفلسفة التحليلية، وغيرها من الاتجاهات الغربية المعاصرة. وفي سياق هذا «الاستيراد» الهائل للفلسفات الغربية، لا يكتفي اليابانيون بالنقل والترجمة، وإنّما يعيدون بشكل أو بآخر إنتاج (قراءة جديدة) للتيارات والمذاهب الفلسفية الأوروبية (الغربية) والأمريكية. ولهذا ظهرت التفسيرات والتلاوين اليابانية لتلك المذاهب والمدارس، مثل «البراغماتية اليابانية» و«الوجودية اليابانية»... الخ من التيارات، التي سنتوقف عندها مفصّلاً في موادنا القادمة(*). وقد أصبح تأثر الثقافة اليابانية التقليدية يقوى ويتأصّل أكثر فأكثر على ضوء الأزمة الفكرية، التي عاشتها التيّارات الفلسفية الغربية المختلفة بدءاً من نهاية الستينيات، ومرة أُخرى تنبعث في الأوساط الأكاديمية اليابانية الأفكار والتيّارات «الإحيائية»، و«التجديديّة» للثقافة التقليدية، التي كان يُعتقد أنها قد اجتُثَّتْ من أذهان الناس. وبدأ الجري خلْفَ كتب التراث بحثاً عن «الينابيع والأصول للمزج مُجَدَّداً بين التيارات الفلسفية الغربية والفلسفة والقيم اليابانية التقليدية، أو «لإنعاش» المذاهب الفلسفية الغربية، التي تعاني من أزمة حادّة.

في هذا الإطار، تجري إعادة تأصيل وقراءات جديدة (مُتعَاطِفَة)

(*) يقصد المؤلف بذلك دراسة حول الاتجاهات الأساسية للفلسفة اليابانية المعاصرة، التي كرّس لها الفصول المقبلة الخاصة بالفلسفة الوجودية، والفلسفة البراغماتية، وفلسفة الوضعية الجديدة، والفلسفة الاجتماعية (المُترجِم).

للميتافيزيقا البوذية، من خلال الأفكار والمفاهيم الوجودية، وإعطاء تفسيرات وشروحات «معصرنة» لليقينيات البوذية عن طريق تنظيرات جماعة «سوكاهاكّاي».

لكن ذلك لا يغيّر من جوهر الأشياء، المُتمثّل في سيطرة الفكر الفلسفي الغربي (خاصة في المجال الأكاديمي) بتيّاراته وتسمياته المختلفة: كالوجودية، والوضعية الجديدة، والبراغماتية والظاهرية، . . . . الخ. بحيث أنّ ما يجري من مناقشات ويُثار من إشكالات فلسفية في الأوساط الأكاديمية اليابانية، هو أقرب إلى الأصداء المُردَّدة لما يُطرَح في الغرب. وربّما يعود ذلك إلى رسوخ وثبات عملية التطوّر الرأسمالي الياباني، وإفرازاته الاجتماعية - الروحية المُتقاربَة مع ما يجري في أوروبا الغربية والولايات المتحدة الأمريكية.

إنّ آفاق التنافس بين الفلسفة التقليدية اليابانية، ذات الشعبية الواسعة بين عامّة الناس وبين التيارات الفلسفية الغربية (أو أصدائها)، المنتشرة في الأوساط الأكاديمية ليست محكومة بقوانين مُسبقَة، أو أنّها خاضعة للتقسيمات الطبقيّة الحادة (رأسماليّة - بروليتاريا)، ولكن عموماً فإنّ الطبقة اليابانية الثريّة، والشريحة البيروقراطية العُليا، والنخبة التكنوقراطية أقرب إلى التمثّل بروح القيم الثقافية الغربية، بحكم تخصّصاتها ومعرفتها للُغات الغربيّة وتوجّهاتها السياسية والفكرية. في حين أنّ فئات عريضة من الشعب لا تمتلك الامكانيّات الكافية لمواصلة تعليمها في الجامعات، ولا تعرف من اللُغات الغربية إلاّ النُزُر اليسير، ولهذا فمن الطبيعي أنّ ثقافتها شعبية، شفاهيّة وتقليديّة.

إنّ هذا الانفصال ما بين معارف النُخَب المُثقّفَة والأوساط الأكاديمية من جهة، والوعي الشعبي - المعرفي العادي البعيد نسبياً عن مناقشات ومساجلات أصحاب الاختصاص ومحترفي الصنعة الفكرية يتزايد وتكبر مسافته، مورّثاً أشكال متنوعة من الاغتراب الذهني والروحي والقيمي في الحياة اليابانية اليومية. لدرجة أنّ شرائح عريضة من المجتمع الياباني، لها وزنها الكتلوي الكبير في البنية الاجتماعية السكانية معزولة تماماً عن الفكر النظري والعلمي والوعي الفلسفي المُتعمّق(*). وهي أكثر تعرّضاً لتأثيرات الأجهزة الإعلامية

(*) إنّ ما يتحدث عنه الكاتب ينطبق تماماً على مُجتمعات القارات الثلاث (آسيا وأفريقيا وأمريكا=

الغربية، التي لا يقتصر دورها على الترفيه والتسلية والامتاع فقط، وإنّما يمتدُّ ليهزَّ البُنية الذهنية والنفسية والعاطفية للمُشاهِد العادي. وما تبثُّه أجهزة الإعلام اليابانية المرئية والمسموعة والمقروءة (وبخاصة التَلْفَزَة) يصبح قليل الفاعلية إن لم يكن غرَيباً، إذا كان الأمر يتعلّق بحوارات وبرامج في الفلسفة والفكر ومناقشات الأكاديميين.

وكلما كانت المادّة الثقافية نخبوية التوجّهات، أصبحت غرَيبة أكثر فأكثر عن عقول الناس وعواطفهم ومشاعرهم. وهذا ما يحدث فعلاً في الواقع الياباني الحالي. والحقيقة التي لا بُدَّ من قولها في هذا المجال، أن هذا الأسلوب التوصيلي (الشاذ)، الذي تتبعه الشريحة النخبوية الأكاديمية، المُتخصّصة في الفكر الفلسفي (الغربي) لا يُتّبع في الفكر الاجتماعي الغربي، ولا في وسائل الاتصال الجماهيري الأوروبية والأمريكية. لأنَّ هذه الوسائل اقتربت إلى حدٍّ كبير من وعي وتفكير ولغة عامّة الناس، في حين أنَّ الفصل الجاري في مستويات الخطاب الفكري الياباني المعاصر، يكشف بصورة جليّة عن حِدَّة التناقضات والتمايزات الحاصلة، ما بين النُخبة المُثقّفة والجماهير العادية، ويُعبّر عن غُربة حقيقية تمارسها الشرائح المتأوْرِبَة والمُتأمْرِكَة عن واقع المجتمع ووعيه الفعلي وعن تراثه وأصالته وتقاليده الوطنية.

= اللاّتينية)، والمجتمع العربي يشهد بدوره هذا الوضع، الذي تُنتَج فيه الفلسفة والفكر والمناقشات النظرية لنُخبة صغيرة، بينما تعيش الأغلبية المطلقة من الناس في أميّة وجهل ومعاناة أخرى، تتمثّل في الصراع من أجل البقاء لا أكثر (المُترجِم).

الفصل الثالث

فلسفة الوجودية

لا نبالغ إذا قُلنا إنَّ الفلسفة الوجودية من أكثر الاتجاهات أهمّية في الفلسفة البرجوازية لليابان على مدى السنوات الثلاثين التي تلت الحرب العالمية الثانية. فإذا كانت الفلسفة البراغماتية، بلغت بعد الحرب انتشاراً لا يقلُّ كثيراً (عمّا بلغته الوجودية) في أوساط الانتلجنسيا (الفئات المُثقَّفَة) اليابانية، إلاّ أنّها أصبحت تعاني اليوم من ركود وانحسار مُعيّنَين، أمّا الوضعية المُحْدَثَة، ونماذجها، وتعديلاتها، وتفرعاتها المُتأخِّرة، المُتمثِّلة بالفلسفة التحليلية، وفلسفة الدلالة (السيمانطيقا)، فلم تُلْمَس تأثيراتها إلاّ في الخمس عشرة سنة الأخيرة. في حين أنَّ الوجودية استمرّت في الحفاظ على مواقعها الراسخة والقويّة على مدى المرحلة الزمنية التي أعقبت الحرب العالمية الثانية، سواء من حيث درجة تأثيرها في الأوساط الفلسفية بالذات، أو من حيث نطاق انتشارها في النواحي المختلفة للحياة الروحية للمجتمع الياباني. وتُفَسَّر مسألة المواقع القويّة للوجودية في اليابان عبر إدراك مجموعة كبيرة من العوامل الاجتماعية ـ الاقتصادية والسياسية والأيديولوجية، الفعّالة، والمؤثِّرة، التي أشرنا إليها في الفصل الأوّل من الكتاب.

وتنشط الوجوديّة في اليابان تحت راية «نقد العصر». وكما هو الأمر في أوروبّا الغربية، فإنَّ النقد الوجودي هنا (في اليابان) يقوم على نقد الواقع البرجوازي الياباني المعاصر، ويُمثِّل كذلك ـ إحتجاج الفرد البرجوازي الصغير، واحتجاج المُثقَّف البرجوازي ضدّ العناصر الجوهرية لهذا الواقع، والتي تتمظهر بأشكال وألوان مُختلفِة من الاغتراب، وضدّ تنميط الآراء ونمْذَجتها وقولبتها، وضدَّ معايير سلوك الفرد (البرجوازي) في المجتمع، وضد نزع الأصالة من الشخصية اليابانية وإلغاء الذات المُبدِعَة. والنقد للواقع البرجوازي يُوجَّه بالدرجة الأولى ضدّ «العصر الحالي» بشكل عام. لكنَّ هذا

النقد يتجاهل طبيعة النظام الاجتماعي، وطابع العلاقات الانتاجية، وكذلك البُنية الطبقيّة للمجتمع، وبالتالي فإنّه لا يتعمّق في الجوهر الاستغلالي للرأسمالية، وبالمضمون اللاّديمقراطي، واللاّإنساني للمجتمع البرجوازي، أي أنّ هذا النقد لا يرى مصدرَ تلك العيوب والمساوىء، والكوارث، والمصائب، التي يقف ضدّها. فبالنسبة «للنقد» الوجودي يُعَدّ العصر الحالي قبل كل شيء عصر سيطرة التقنية مع كل سماتها، وخصائصها وتفرعاتها الأحدث: الأتمتة، السبرانية، الطاقة الذرّية، وغيرها من منجزات التقدم العلمي - التقني. هذا العصر، الذي أوجد ظروفاً أصبح فيها تطوّر التقنية يجري بصورة حتمية على حساب الإنسان، فينتزع منه حُرّيته، ويقضي شيئاً فشيئاً على الصفات الطبيعية المُلازمة لتكوينه الانساني، بل يحوّله إلى مُجرّد ذرّة اجتماعية مُنعزلة - إلى شخص أو فرد «man» موجود في المجتمع، مثل كل الكائنات المتوسطة العادية الأخرى. وخلافاً لهذا الوجود غير الانساني وغير الصحيح، وفي نطاق الاغتراب العام يضطر الانسان لأنْ يُكافحَ من أجل توكيدَ وجوده الفعلي (الحقيقي) - وجوده خارج إطار المجتمع، أي في فردانيته الضيّقة، المُتمثّلة بـ «الأنا» الذاتية، وأنْ يتقوقع ضمن علاقاته الحميمة المحصورة في أصغر أشكالها وحدودها. وبعبارة أُخرى، فإنّ الناحية الاجتماعية للوجود الانساني تبرز في «النقد الوجودي» بصورة مُجرّدة وعامّة، وغير حقيقية، بينما تُصوِّر (ترسم) الناحية الفردية، الانعزالية، واللاّاجتماعية في الشخصية الوجودية المعاصرة، وكأنها الشخصية المُحَدَّدة، الملموسة، الحقيقية، والانسانية فعلاً. في هذه الثُنائية المتمثّلة بالوجود الاجتماعي والفردي للانسان، فإنّ النقد الوجودي يتجه موضوعياً (بصرف النظر عن وعي النُقّاد ذاتهم لهذه الناحية أم لا) ضدّ الرأسمالية، ضدّ السمة المُميّزة لهذا النظام الاجتماعي المُتبدّية في تناحُر مصالح واهتمامات أفراده، وجماعاته وطبقاته، الناتج أساساً عن المُلْكِيّة الخاصّة. لكن تشخيص هذا التصدّع في ملامح الوجود الانساني بالشكل الذي يرسمه الوعي البرجوازي، الذي لا يخرج عن حدود التجربة الطبقية لهذه الفئة، يجعل «نقد العصر» - كما أشرنا من قبل - لا يُلاحِظُ الأسباب الفعلية، التي تشكّل الواقع «المُنتَقد»، كما أنّ «نقد العصر» (الوجودي) لا يرى القوى، التي تكافح من أجل الحفاظ على هذا الواقع كما هو، وكذلك القوى العاملة في الاتجاه المُضاد، أي في اتجاه تغيير هذا الواقع. إضافة إلى أنّ «نقد

العصر» في محاولاته تفسير تناقضات الواقع المُعاصِر، القائمة على اضطراب (عدم توازن) الوجود الانساني، و«وضعه البيئي ـ المتوسّط» بين «عالم المادة ـ الشيئيّة» وعالم «التسامي» الإنساني، لا يصرف الأنظار عن المصدر الحقيقي للتناقضات الواقعية فقط، وإنّما ـ كما يشير نقاد الوجودية من الماركسيين بحق ـ فإنّ النقد الفلسفي الوجودي ينقل مسؤولية المُصادمات الاجتماعية المُحتدِمَة في المجتمع البرجوازي إلى «الطبيعة البشريّة»، ويسوّغ بذلك (موضوعياً) وجود المجتمع البرجوازي. وتستخدم الدعاية البرجوازية هذه الأُطروحات والأفكار الوجوديّة بهدف المُنَافَحَة عن الرأسمالية، وفي سياق الإعداد الأيديولوجي لوعي الشغيلة لخدمة تلك الأهداف.

وتتضح السمات المُشار إليها أعلاه بالنسبة للوجودية اليابانية المعاصرة بجلاء كبير ودقّة كاملة، عند دراسة مُجْمَل تاريخ انتشار هذا الاتجاه الفلسفي وتطوره في البلاد بعد الحرب. فبعد انتهاء الحرب العالمية الثانية مباشرة، برَز في الدوائر الفلسفية اليابانية اتجاهان لتطوّر الوجودية أحدهما، حاولَ بعث فلسفة مدرسة كيوتو وأفكار مؤسّسها نيسيدا كيتارو، والآخر، استمرّ في شرح وإعادة قراءة (وتكييف) الوجوديّة الأوروبية الغربية «الكلاسيكية».

وكان ممثلو الاتجاه الأوّل التلامذة الأوائل للفيلسوف نيسيدا (نيسبتاني كيدزي، موتاي ريساكو، ياناغيدا كيندزورو، كوياما إيفاو)، قد زادوا نشاطهم بصورة ملحوظة في النصف الثاني من الأربعينيات، حيث طبعوا مجموعة من الأعمال، التي تدعو للأفكار الرئيسة في فلسفة نيسيدا، كما بادروا إلى نشر الأعمال الكاملة لمُعلّمهم المذكور.

وخلافاً لهم، فإنّه في الوقت ذاته بدّلَ تانابي هادزيمي موقعَه الفكري، وهو الذي كان من قبل أحد الأتباع المُخلصين للتعاليم الأصولية الأولى لمدرسة كيوتو الفلسفية. ففي السنوات الأولى، التي تلت الحرب نشر أعمالاً، حاول من خلالها تأصيل التغيّرات الجارية في حياة المجتمع الياباني. وقد ركّز تانابي هادزيمي بصفة خاصة على قضيّة «المسؤولية» عن الحرب، التي جَرّت على البلاد الويلات والدمار. وأكّدَ أنّ «المسؤولية» عن الوضع الحالي الصعب، لا تقع على عاتق الطغمة العسكرية وحدها، بل إنّ المسؤولية الأكبر يجب أن يتحمّلها كذلك الأيديولوجيون ـ المُفكّرون، الذين أظهروا الضعف

والجُبْنَ»[1]. ولكن تانابي ألقى مسؤولية الحرب على هذا العدد الكبير من الشخصيات، الذين عانوا من الاحساس بـ «الندم» من أجل الماضي، ممّا يجعل المسؤولين الفعليّين عن تلك المآسي يضيعونَ في هذه الكُتلة الكبيرة من الناس[2]. إضافة إلى ذلك فقد رأى تانابي أنَّ ضمانة عودة اليابان إلى الحياة الطبيعية، ستتحقق من خلال المُحافَظَة على النظام الامبراطوري كـ «تجسيد لمفهوم الوحدة الوطنية، التي تقضي على تناقُضات الأحزاب السياسية». وطرح تانابي هذه الأفكار في مؤلّفاته الأُولى الصادرة بعد الحرب، والتي كانت مغمورة بسخاء كبير بالعبارات الاشتراكية ـ الديمقراطية، ومرتبطة بصيغٍ، تزعم انتهاج التحليل الجدلي للظواهر الاجتماعية.

أمّا الفلاسفة ـ الماركسيون، الذين تصدّوا بالنقد لآراء تانابي، فقد عزّوا محاولاته تخفيف المسؤولية الملقاة، على عاتق الدوائر الامبريالية اليابانية إزاء الحرب، سواء بمساعدة ما أسماه بـ «الندم العام»، أو بسعيه لإخفاء الجوهر الرجعي للمَلَكيّة اليابانية، القائمة على خِدْمَة الطبقات الحاكمة. وبيَّن الفلاسفة الماركسيون، أنَّ صيغة تانابي القائلة: «إنَّ الديمقراطية هي أُطروحة، والاشتراكية ـ نفيٌ لها، أمّا الاشتراكية ـ الديمقراطية فهي التركيب والتوحيد لهما» تُمثّل فقط محاولة لاستغلال الجدل (الديالكتيك)، وتؤدّي في نهاية المطاف إلى البناء اللاّعقلاني لما يُسمّى «منطق الشكل» (المنطق الشكلي)، الذي نادى به تانابي في سنوات ما قبل الحرب[3].

ولكنْ أتباع مدرسة كيوتو التقليديين، وكذلك المتحمسين لتحديث أفكار تانابي هادزيمي على حدٍّ سواء، لم يستطيعوا إحداث المطلوب في تطوير الفكر الفلسفي البرجوازي في الظروف الجديدة. وتبيَّنَ أنَّ جهودهم باءت بالفشل، لأنَّ الأفكار، التي بشّروا بها، كانت مُرتبطة عضوياً مع أيديولوجية مرحلة ما قبل الحرب، وبالدعاية التي رافقت سنوات الحرب ولم تستجب

(1) تانابي هادزيمي، المهام العاجلة للفلسفة السياسية. ـ في مجلة «الاستعراض التعقيبي»، 1946، آذار، ص 10.

(2) تانابي هادزيمي، الفلسفة كطريق نحو التوبة والندم، طوكيو 1946، ص 7.

(3) موري كويتي، تطور الفلسفة المادية في اليابان بعد الحرب العالمية الثانية. ـ في كتاب «الفلاسفة التقدميون المعاصرون في اليابان»، موسكو، 1964، ص 18 ـ 19.

لروح المرحلة الجديدة. وتحت تأثير هذه العوامل تشظّت مدرسة كيوتو الفلسفية في نهاية الأربعينيات، التي كانت تُمثّل إلى حدٍّ كبير الوجوديّة اليابانية الخاصّة في الثلاثينيات والأربعينيات، وتلاشَت وفقدت بالتالي تأثيرها في الأوساط الفلسفية. وانتقل بنتيجة ذلك التشرذُم ممثّلو التيّار المُحافِظ في المدرسة (نيسيتاني كييدزي، كوياما إيفاو، نودا ماتاو) إلى مواقع إتجاهات مثالية أُخرى، وأعلنوا أنفسهم أتباعاً لمذهب «الإيمان الفلسفي» الجديد. لكنّ بعض ممثلي مدرسة كيوتو الآخرين، أمثال ياناغيدا كيندزورو وموتاي ريساكو وغيرهما، فإنهم في ظروف التحوّلات الاجتماعية الجارية بعد الحرب قطعوا صلاتهم تدريجياً مع العقيدة المثالية وانتقلوا إلى معسكر المادّية[4]. أمّا فيما يتعلّق بتانابي، فإنّه هو الآخر سرعان ما تراجع أيضاً عن مواصلة الاشتغال بفلسفته السياسية «الملموسة»، وتحوّل إلى الدوران في فلك الفلسفة الأكاديمية، المُهتمّة بالمذهب الوجودي، ولم يُعد يُسهم بعد ذلك في أي نشاط ملحوظ، تُنظّمه الأوساط الفلسفية اليابانية[5].

ومع اضمحلال مدرسة كيوتو أصبحت الفلسفة الوجودية تُمثّل في اليابان بصفة مطلقة من خلال الاتجاهات القائمة على الوجودية الأوروبيّة «الكلاسيكية». ولكن أُطروحة تحديد الوجودية ذاتها كاتجاه فكري أوروبي (غربي) محض أصبحت مع الزمن مسألة نسبية بين الفلاسفة اليابانيين. فالوجودية، التي ركّزت دعائمها في مرحلة ما قبل الحرب، بلغت حدّاً من الانتشار، جعلها لا تحتاج معه (كما كان الأمر في السابق) لأيّة علاقة ارتباطية مع الأيديولوجيا التقليدية. وبصورة مكشوفة أصبحت الوجوديّة ذات النمط الكلاسيكي الأوروبي، تنبذ أكثر فأكثر عناصر الأيديولوجيا اليابانية التقليدية، وتُهيمن في الأوساط الفكرية عبر إعادة إنتاج أفكارها العامّة، وعبر تجديد آراء زعمائها وأعلامها الكبار.

---

(4) ياناغيدا كيندزورو، تطور عقيلتي، موسكو، 1957؛ موتاي ريساكو، بحثاً عن السعادة، طوكيو، 1960.

(5) تتبلور عودة هادزيمي إلى الفلسفة الأكاديمية السابقة من خلال ما طرحه من أفكار في كتابه «مقدمة في الفلسفة» الصادر في سنة 1949، والذي تعرض إلى النقد من جهة المفكرين التقدميين. ويمكن العودة بهذا الخصوص إلى موري كويتي، تطور الفلسفة المادية في اليابان بعد الحرب العالمية الثانية (ضمن مرجع سبق ذكره)، ص 19.

ومنذ بداية فترة ما بعد الحرب أصبحت تتمتع بانتشار واسع آراء الممثّلين الفرنسيين لهذا الاتجاه الفلسفي، وفي طليعتهم جان بول سارتر. وقد أظهرت مؤلّفات سارتر تأثيراً قوياً على التكوين الفكري للانتلجنسيا البرجوازية، وخاصّة بعد جدله مع البير كامو، وصدور كتابه «الماركسية والوجودية». وفي الخمسينيات نُشِرَت باليابانية المؤلّفات الكاملة تقريباً لهذا المُفكِّر الوجودي الكبير، الذي صارت شعبيته موضع اعتراف عام في الأوساط الفلسفية والأدبية، وبين فئات الانتلجنسيا المُختلفة والطلبة. ومن بعد سارتر وجنباً إلى جنب معه، تعَرّفَ الرأيُ العام الياباني على مؤلّفات المُمثلين المشهورين الآخرين للوجوديّة الفرنسية ـ البير كامو وسيمون دي بوفوار. ويُمثِّل غابرييل مارسيل وحده الاستثناء في هذا الإطار، حيث أنَّ الجمهور الياباني المُثقّف لم يُبد تجاهه أي اهتمام ملحوظ.

الانتشار الواسع للوجوديّة الفرنسية في اليابان في سنوات ما بعد الحرب، وبخاصّة آراء سارتر، ـ ظاهرة بارزة وملحوظة جدّاً، وهي مُتعلقة بظروف اجتماعية مُعيّنة.

أولاً: لعبت هنا بلا شك، خاصية الوجوديّة الفرنسية، التي تضمُّ بداخلها نقد المجتمع البرجوازي المعاصر، من خلال «الرّفض الوجودي أو الاحتجاج الوجودي» ضدّ الطابع اللاإنساني لذلك المجتمع، مع البحث عن آفاق وخيارات للتطور الاجتماعي.

ثانياً: لا يجوز غياب حقيقة، أنَّ أفكار الوجودية الفرنسية أثّرت في الوعي الاجتماعي الياباني، ليس فقط عبر التفكير الفلسفي المُجرَّد، وإنّما من خلال التعرّف الواسع على نماذج وصيغ (وجودية) قريبة المنال والوضوح، تتمثّل في مجموعة من المؤلّفات الأدبية الوجودية الشهيرة. وأخيراً، من المُهم الإشارة في هذا السياق إلى أنَّ مؤلّفات الوجوديين الفرنسيين، وفي مقدمتها مؤلفات سارتر كانت «إلحاديّة»(*)، ومتحرّرة من حيث إطارها العام من

(*) ارتبطت الفلسفة الوجودية في أذهان عامّة الناس بالإلحاد عبر انتشار مؤلّفات الوجوديين ـ المُلحدين، وفي مقدّمتهم سارتر وهايدغر وريلكة وكافكا وكامو وسيمون دي بوفوار... الخ. في حين أنّ هناك تياراً (أو مذهباً) وجودياً قوياً ضمن هذه الفلسفة يُدعى «الوجوديّة =

المسيحية «الأوروبيّة» الخالصة، ولهذا فقد كانت أكثرُ مُلاءَمَة ومُطَابَقة مع طبيعة الثقافة التقليدية، ومع الفكر التقليدي الاجتماعي لبلدان المشرق. وسنتوقف بالتفصيل لاحقاً عند هذه الناحية المهمة، التي تُعطي في الواقع المفتاح الضروري، لفهم أسباب اللاَمُبالاة اليابانية تجاه مؤلّفات أحد أعلام الوجودية الفرنسية، كـ «غابرييل مارسيل»[6]. ويشير الباحثون في الفلسفة اليابانية المعاصرة (والوجودية منها بشكل خاص) إلى أنّ اللاَمُبالاة المذكورة ظاهرة «غير مفهومة» أو «غير قابلة للتفسير»، أو هي «ورقة منسية في تاريخ استيعاب الفكر الوجودي بعد الحرب»[7]. طبعاً، إنّ عدم تقبّل فكر غابرييل مارسيل في الوسط الفلسفي الياباني يمكن أنْ يُعزى إلى مجموعة من الظروف والعوامل. إلاّ أنّ الأهمية الحاسمة في هذه المسألة ـ كما نعتقد ـ تكمن في أنّ أفكار مارسيل وآراءه كانت ضعيفة التنسيق والترتيب نسبياً، بالإضافة إلى حشوها بالموضوعات والمفاهيم المسيحية، الأقل مُلاءمة وانسجاماً مع الفكر الاجتماعي الياباني التقليدي، بعكس الآراء والأُطروحات الإلحادية لسارتر، وكامو، وسيمون دي بوفوار.

ولا بدّ من الإشارة هنا إلى الانتشار والتأثير الكبيرين، اللّذين لعبتهما الوجودية الألمانية بين الفلاسفة البرجوازيين اليابانيين، وذلك من خلال مؤلّفات كارل ياسبرز ومارتن هايدغر (هيدغر). فقد لفتت فلسفة الوجود عند ياسبرز أنظار الأوساط الفلسفية، وبخاصّة بعد نشر كتابه «العقل والوجود»، وذاع صيتها في اليابان بدءاً من السنوات الأولى بعد الحرب الكونية الثانية. وبمبادرة من المُفكّرين اليابانيّين ـ روتاي ريساكو وكانيكو تاكيدزو تأسّست في

= الدينية» (أو الوجودية المُؤمِنة). ومن أهم أعلامه كيركجارد وياسبرز وغابرييل مارسيل وبرديائيف ومارتن بوبر. وإذا كانت الوجودية المُلحِدَة عدّلت بعض أُطروحاتها، وشذّبت مذهبها، فإنّ الوجودية الدينية (المُؤمِنة) بقيت مُنسّقة مع مبادئها الأساسية ومنسجمة مع أفكارها العامّة، المرتكزة على قضايا «التجربة الوجودية» ومفاهيم الوجود، القائمة على وحدة المتناهي واللامتناهي، «المؤقّت والأبدي». ورائدها الأول سورين كيركجارد (1813 ـ 1855) الفيلسوف الصوفي الدانماركي، صاحب المؤلّفات الشهيرة ـ «إما أو»، «مفهوم الخوف»، «المرض حتى الموت» (المُترجِم).

(6) إلى بداية السبعينيات لم تترجم مؤلفات غابرييل مارسيل إلى اللغة اليابانية.

(7) الوجودية، المجلد الأول، طوكيو، 1968، ص 267.

سنة 1951 «جمعية ياسبرز»، التي بدأت بإصدار مجلّة ناطقة باسمها بعنوان «الوجود». وكان أعضاء هذه الجمعية على اتصال مُباشر مع الفيلسوف الألماني، داعين إلى آرائه، ومبشّرين بأفكاره العامة. وفي الخمسينيات وعلى الأخص في الستينيات انتشرت أيضاً أعمال هايدغر. وبصرف النظر عن اللغة الفلسفية المُعقّدة لمؤلّفات هايدغر، وكذلكِ عن ردّ الفعل السلبي للرأي العام الياباني إزاء تعاطفه مع النازية في سنوات الحرب، إلاّ أنَّ ذلك كله لم يَحُل دون ظهور عدد غير قليل من مؤيّدي آراء هذا الفيلسوف، فتُرجمتْ إلى اليابانية أعماله الكاملة، ونُشرت مجموعة كبيرة من الدراسات، التي كُتبت تحت تأثير أُطروحاته الفلسفية.

وحصلت الولادة الثانية لفلسفة مؤسّس الوجودية سيرين كيركجارد على الأرض اليابانية أيضاً. فمنذ سنة 1950 أسّس الأتباع الفكريون لهذا الفيلسوف الدانماركي «جمعية كيركجارد»، وفي مرحلة لاحقة جرى توحيد هذه الجمعية مع «جمعية ياسبرز» تحت إسم «الجمعية الوجودية»، التي أخذت تُصدر من عام 1957 مجلّة جديدة بعنوان «الوجوديّة». ولكن سرعان ما عاد أتباع فلسفة كيركجارد، وفي طليعتهم أوتاني ناغاي إلى الانشقاق واستئناف النشاط في «جمعية كيركجارد»، وأصبحوا يصدرون منذ سنة 1964 مجلّة جديدة تحت عنوان «دراسة كيركجارد».

وقد اشتهر تأثير بعض المفكّرين المحسوبين على الوجودية في الدوائر الأكاديمية اليابانية، مثل بوبيرو غوارديني (غفارديني). كما أنَّ الأعمال الأدبية لدوستويوفسكي وكافكا وريكله، أصبحت تُفَسّر بين أفراد الطبقة اليابانية المُثقّفة انسجاماً مع روح أفكار الوجودية ومبادئها.

وأخيراً، فإنّه عند الحديث عن انتشار فلسفة الوجودية في اليابان المعاصرة، لا يصحُّ عدم الاشارة إلى ظاهرة غير عادية تماماً، ونعني بها - انبعاث الاهتمام وتجدّده لدى بعض الفئات الاجتماعية اليابانية نحو فلسفة الحياة، التي اختفت عن المسرح الفكري في نهاية العشرينيات وذلك بسبب «القراءة» الوجودية الجديدة لها. وقد أشار الباحثون اليابانيون للفكر الاجتماعي الياباني في السنوات العشر الأخيرة إلى «انبعاث» فلسفة الحياة،

ولا سيّما المذهب النتشوي(*) منها، وتعايشها مع الفلسفة الوجودية. ويؤكّد هؤلاء الباحثون، أنَّ مُنظِّري الفئات اليسارية الراديكالية المختلفة، وبشكل خاص أيديولوجيي «اليساريين الجُدد»، يتوجهون في برامجهم السياسية وفي وثائقهم الرسمية نحو قضية الوجود الانساني، كما أنهم يبحثون في مشاعر عدم الثقة المسيطرة على الفرد المعاصر، وفي مسألة الشعور بالاهمال واللاّمبالاة، واليأس. وفي الوقت نفسه يدعون إلى الغوص بأعماق «الحياة» ونزواتها اللاّعقليّة، مُتغنين بالجنس، والجنون، والموت... الخ[8]. وإلى جانب ذلك يُشار إلى أنَّ أيديولوجيي اليسار المُتطرف يرفعون على الراية نفسها مع هايدغر، وياسبرز، كامو كلاً من نيتشه وبرغسون وفرويد، وماركوز[9]. ومن الطبيعي أنَّ هذه الظاهرة ما زالت تحتاج إلى مزيد من البحث والدراسة، لأنَّ تفسيرها من زاوية «انبعاث» فلسفة الحياة بذاتها لن يكون كاملاً ومُقْنِعاً. فالأمر ـ وفق اعتقادنا ـ لا ينحصر في «بعث» فلسفة الحياة أو «تجديدها» بمقدار ما يمسّ الشروحات والتفسيرات التجديدية ذات الاتجاهات والأشكال المختلفة، المرتبطة بالوجودية أو الواقعية في إطار أفكارها. وهذه الظاهرة تؤكّد وجود رابطة عضوية بين هذين التيارين الفلسفيين (الوجودية وفلسفة الحياة ـ المُترجِم) سواء أبرزت في هيئة وراثة فكرية و«نبذ» أو في صورة تعايش وتفاهم وتداخل، مع غلبة أشهرهما وأعمقهما أي التيّار الوجودي. ومهما كان حجم ظاهرة انبعاث الاهتمام، وتجدّده إزاء أفكار نيتشه، وفرويد وبرغسون في الطبقة اليابانية المثقفة (الانتلجنسيا)، مع السعي الواضح لربط آرائهم وأفكارهم مع الوجودية، فإنَّ

(*) المذهب النتشوي نسبة إلى الفيلسوف الألماني فريدريك نيتشه (1844 ـ 1900)، الذي يُعَدُّ رائد الأيديولوجية الفاشية. وقد تركّزت أفكاره، على التمييز بين الأيديولوجية المُخَصَّصة لتغذية روح الخنوع بين الشعب العامل («أخلاق العبيد»)، والأيديولوجية الرامية إلى تربية «فريق من السادة» («أخلاق السادة»). كما دافع نيتشه عن هذه النزعة الطبقية الجامحة في القانون والأخلاق. وفلسفته هي فلسفة «الإرداة» و«القوّة». وبالتالي فإنَّ «إرادة القوّة» هي المُحرِّك الدافع الكُلّي للتطور. وهو صاحب فكرة «العود الأبدي لجميع الأشياء». أمّا أعماله الرئيسة فهي: «هكذا تكلّم زرادشت»، «فيما وراء الخير»، و«إرادة القوّة» (المُترجِم).

(8) ايواساكي (ايفاساكي) تيكاتسوغو، «اليساريون الجدد» واللاعقلانية، طوكيو، 1970، ص 14.

(9) المصدر نفسه، ص 15.

ذلك يؤكّد بصورة شديدة الوضوح على حقيقة الأزمة الفكرية للأيديولوجيا البرجوازية.

وأخيراً، نتيجة لنوع مُعيّن من العلاقة مع الوجودية، تنتشر في اليابان تيّارات فلسفية قريبة في روحها العامة من الوجودية، كالأنتروبولوجيا الفلسفية والفينومينولوجيا (الظاهراتية) الهوسرلية، وتحت تأثير الوجوديّة، وتفرعاتها المختلفة، وتجديداتها المعروفة، أصبحت تتمتع بشعبية كبيرة في الأوساط الفلسفية اليابانية (البرجوازية) آراء ممثّلي مدرسة فرانكفورت الفلسفية الاجتماعية. إنَّ هذه التيارات وغيرها من التيارات المثالية تمتلك في الحقيقة سمات خصوصية لا تخرج عن إطار النظام المعرفي ذاته، القائم في فلسفة أوروبا الغربية، ولكن فيّ جوهرها تتلامس وتتقاطع، بل وتتداخل في هذه الدرجة أو تلك مع نمط التفكير الوجودي، مُكوِّنة في ذلك أحد الاتجاهات العامة المضادة للعلم، واتجاهاً مكشوفاً في اللاّعقلانية كما يلاحظ في تطور الفلسفة البرجوازية الأكاديمية المعاصرة في اليابان.

إنَّ انتشار فلسفة الوجودية وفق النموذج الأوروبي الغربي في اليابان (في مرحلة ما بعد الحرب) لا يعني، طبعاً، مجرّد نقل حرفي آلي بسيط قام به الفلاسفة اليابانيون تجاه أُطروحات وأفكار سارتر، وياسبرز، وهيدغر، وكيركجارد، وغيرهم. فالوجوديّون اليابانيون لم يكتفوا بإعادة إنتاج تلك الأفكار، والأطروحات، والنظريات، والمبادئ، ولكنهم بطريقتهم الخاصة ناقشوها وعالجوها تطبيقاً على هذه الناحية أو تلك من نواحي المعرفة النظرية.

ونتيجة لكون الوجودية اليابانية المعاصرة تعكس آراء مختلف شرائح البرجوازية الصغيرة، فمن الطبيعي أنّ مضمونها الفكري يتميز بعدم التجانس. ولكن مع جميع خصوصيات وتلوّنات التفاسير المُعطاة للمبادئ الوجودية، فإنّنا نجد أنَّ الفلسفة المُعاصرة للوجود تضم اتجاهين أساسيين:

أحدهما - إتجاه مُحافِظ، يؤيّد التصوّرات التقليدية (الوجودية)، التي سبق أنْ تكوّنت من قبل وممثلوه هم أنصار الأُطروحات التقليدية المعروفة في وجودية أوروبّا الغربية، شُرّاح الآراء الفلسفية لياسبرز، وهيدغر، وسارتر، وكيركجارد، الذين يسعون بكل معارفهم لترسيخ هذه الآراء من جهة، ومحاولة إيجاد أساليب جديدةٍ وطرائق أكثر حداثة لحلّ الإشكالية الدائمة في

الوجودية المتمثلة في ثنائية الفردي والاجتماعي، من جهة أخرى، وحاول ممثلو هذا الاتجاه في الوجودية أنْ يُفسِّروا، ويؤوِّلوا، بلْ ويكيّفوا المبادئ الأساسية والمفاهيم العامّة لهذا المفكر أو ذاك من أعلام فلسفة الوجود. والمُمثِّل المُميَّز لهذا الاتجاه الفلسفي في اليابان، هو كانيكو تاكيدزو. هذا المُفكر المعروف في الوجودية اليابانية، يستند في دراسته النظرية على المذهب الفلسفي لكارل ياسبرز. ففي مؤلَّفاته المنشورة، لم يقدم كانيكو صياغةً مُخصَّصة حول فهمه لآراء ياسبرز الفلسفية، ولكنه أسهم بمداخلاته وملاحظاته على الآراء الجديدة، المبنية على آراء كيركجارد، مثل نظرية «الواقعيّة الفلسفية». وانطلاقاً من الفيلسوف الوجودي الألماني ياسبرز، وتحديداً من أفكار هذا الفيلسوف المنظومة في كتاب «العقل الوجودي»، حاول كانيكو إعادة النظر بالتراث الفلسفي الكامل لياسبرز، وبناء صيغة أخرى لمذهب الوجودية وفق نموذج ياسبرز ـ كانيكو[10].

وخلافًا لكانيكو تاكيدزو، النصير لنوع من فلسفة الوجود «الأخلاقيّة» (الايطيقية)، فإنّ إيماميتي تومونوبو يُمثّل في اليابان الوجودية «الجمالية» (الاستيطيقية). ويبني إيماميتي نظرية الوجود الجمالي والابداع الفنّي إنطلاقاً من المبادئ المنهجية لفلسفة هيدغر. وعلى خُطى هذا الفيلسوف الألماني يقترح إيماميتي «قلب» «منهج التفلسف» المُتَعارَف عليه، والانطلاق ليس من الظواهر الواقعية (الملموسة) للفن، وإنّما من «أساسها»، ومن «تعريف» (تعيين) الفن، المُتمثّل بأنّه قوّة مُبدعة لا عقلانية، والتي تجسد في النهاية شكلاً من أشكال العدم ـ المحيط بكل الموجودات والنافية لفكرة البداية[11] فالعدم، من وجهة نظر إيماميتي، ينكشف للانسان في لحظة الموت، الذي يفهمه (إيماميتي) ليس كفناء للذات وللكائن، وإنّما باعتباره اللّحظة الأصدق في الوجود الانساني. وحتّى يستطيع هذا الانسان أنْ يضفي طابعاً إلهيّاً على «معنى الوجود»، لا بدّ له أنْ يتخلّصَ من جميع الأغراض العملية، وأن يتحرر نهائياً من ربقة الأشياء المادّية المحسوسة (أوثان الوجود الاجتماعي كما يسميها

(10) كانيكو تاكيدزو، فلسفة العقل الوجودي، طوكيو، 1953.

(11) ايماميتي تومونوبو، التعيين والفن. ـ في كتاب «التيارات الجديدة في الفكر الجمالي»، طوكيو، المجلد الأول، 1965، ص 19.

هيدغر ـ المُترجِم). من هذه المنطلقات يحاول إيماميتي توضيح أهمية الفن، من حيث أنّه قَضَاءٌ للتحرّر غير التام (أو الجزئي) للروح من قيود المادة، ومن حالة الخوف والهلع، ومن الاحساس بالاهمال وعدم الأهمية... الخ. ويرى إيماميتي أنّ الطريق الوحيد المُمكن لتجسيد الامكانيّات والقدرات الانسانية في ظروف الوجود «الزماني» القائم، إنّما يتمثّل في الابداع الأدبي والجمالي، وفي عملية استيعاب الإنسان للأعمال الأدبية والفنية وفي تذوّق أساليبها الجمالية[12].

ويوجد بين الفلاسفة ـ الوجوديين ذوي الاتجاه المُحافِظ من يحاولون التوفيق والتلفيق في أُطروحاتهم الفكرية الانتهازية بين مختلف المذاهب المثالية. ويُمثّل هذه المجموعة بصورة واضحة تانابي هادزيمي، الذي جئنا على ذكره من قبل. ففي مؤلّفاته: «الفلسفة كطريق إلى الندم والتوبة» (1946)، «الوجود، الحُب، المُمارَسة» (1947) و«برهان المسيحية» (1948) حاول أن يصيغ مذهباً وجوديّاً مؤمناً. وقد استفاد تانابي في هذا الاتجاه من آراء كيركجارد الفلسفية، ومن التعاليم المسيحية، ومن العقيدة الدينية للمفكر الياباني سينران (في القرن الرابع عشر للميلاد). وقد مزج بشكل تلفيقي مختلف أنواع الأُطروحات والأفكار. كما حاول أن يبرهن في سياق البداية العامة لفلسفتهِ التلفيقية على المُمَاثَلَة بين مفهوم العَدَم الوجودي والحُب المسيحي[13].

وينتمي إلى الاتجاه الثاني في الوجودية اليابانية المعاصرة، أولئك الفلاسفة، الذين يجسّدون بهذه الدرجة أو تلك ضعف المواقع الفكرية للوجودية الكلاسيكية، نتيجة لتأثير التناقضات الاجتماعية وتفاقم حِدّة الصراع الطبقي، واحتدام النقد من جانب الماركسيين ـ اليابانيين. ولهذا يحاولون أن يكوِّنوا نوعاً من الصيغ الجديدة لحلّ المُشكلات الكبرى، التي تُثيرها فلسفة الوجود. ويهتم ممثّلو هذا الاتجاه بصورة أكبر فأكبر بالناحية الاجتماعية للفلسفة الوجودية، ويقومون في محاولاتهم الكثيرة والمتكررة ليس فقط لمقاربة طبيعة الذات الانسانية وفهم أسرارها، ولكن لادراك طبيعة العلاقات

(12) المصدر نفسه، ص 35 ـ 36.

(13) الوجودية، المجلد الأول، ص 269.

الاجتماعية، وأهميتها بالنسبة لوجود الأفراد المُستقلين أو المنعزلين أيضاً. وتتجلّى هذه النزعة في آراء سودزوكي تورو، الذي تعاظمت شهرته بين الوجوديين اليابانيين في عَقْدَي الستينيات والسبعينيات. وقد اضطُرّ سودزوكي للاعتراف بمحدودية المبادئ الفكرية للوجدية الكلاسيكية، وأُطرها الضيّقة، والذاتوية، وبالتالي عدم قدرتها على حلّ المشكلات الموضوعية للعالم الطبيعي وللحياة الاجتماعية للناس. وفي هذا السياق لم يكن أمام سودزوكي بُدٌّ من أنْ يأخذ بعين الاعتبار النقد الماركسي الموجّه ضدّ الوجودية[14]. ولكن، رغم موافقته على كثيرٍ من الانتقادات الماركسية، فإنّ سودزوكي يعتقد ـ مع ذلك ـ أنَّ المادية الماركسية، وتعاليمها حول المجتمع لم تحلّ مشكلة الانسان كذات فردية في الواقع التاريخي[15]. ومن هنا، فقد حاول ربط نواة الوجودية ـ المُتمثِّلة بمبدأ الوجود ـ بأُطروحات المادّية التاريخية. حيث يؤكّد في هذا الإطار، أنّه إذا كان ماركس قد وجد في العمل المُغْتَرِب التعبيرَ المادّي عن ازدواجيته (ازدواجية الاغتراب)، واستطاع من خلال تحليل هذه الطبيعة المزدوجة للعمل أنْ يكشفَ «القانون الأساسي للوجود الانساني»، فإنّ كيركجارد قام باكتشاف مماثل في مجال الروح، وبيّنَ الطبيعة الثنائية والمُزدوجة والمتناقضة للوجود الروحي أيضاً. لهذا اعتقد سودزوكي أنَّ الفلسفة الماركسية والوجودية لا تتعارضان، بل تُكملان بعضهما بعضاً[16]. وفي إعلانه بأنَّ مقولة «ثُنائيّة» الوجود الانساني تُمثِّل «القانون الأساسي للوجود» يعطي سودزوكي هذه المقولة صفة الشمولية والاطلاق، حين يؤكّد، أنها تتجلّى وتتمظهر في نواحي العالم الموضوعي المختلفة. وقد كتبَ بهذا الصدد قائلاً: «إنَّ هذه الثُنائيّة (الازدواجية) لا تتحدّد بأُطر الوجود الانساني وحسب، وإنّما هي عبارة عن قانون طبيعي، مُهيمن على الحياة البيولوجية وعلى وجود المادة بأكملها في الكون»[17]. ومع أنَّ سودزوكي ينتقد مؤسّسي الفلسفة الوجودية على «مدخلهم

---

(14) سودزوكي تورو، الانسان والوجود في العصر الحالي، طوكيو، 1967، ص 112.

(15) سودزوكي تورو، العالم صدَى الوجود، طوكيو، 1967، ص 158.

(16) سودزوكي تورو، الانسان والوجود في العصر الحالي، ص 40 ـ 41.

(17) المصدر نفسه، ص 27.

الفرداني»(*) في تفسير الوجود الانساني، إلاّ أنّه لا ينجح في حَلّ الإشكالية المُستديمة بالنسبة للفلسفة الوجودية، القائمة على مقولة التعارض بين الفردي والاجتماعي. كما أنّه يرفض تصوّرات كلٍّ من ياسبرز ومارسيل، وغيرهما حول مسألة «الاتصال» والتواصل بينَ الأفراد، ويحاول في هذا المجال استبدال أُطروحاتهما المعروفة حول الحُبّ العام والترابط بين أفراد الجماعة... الخ، بما يسميه «صدى ـ الوجود»، الذي «يتجاوب فيه الانسانُ فعلاً مع الانسان»[18]. إنَّ عالَم «صدى الوجود» يُفسّره سودزوكي كعالم للخلاء والفراغ، يظهر فيه كل شيء ثم يتلاشى مُجَدَّداً. إنه فراغٌ مُطلقٌ، محيط بكل شيء، ومالئ لكلّ شيء. ويتصوّره سودزوكي أساساً فريداً وخاصّاً «لطريق ثالث» في الفلسفة يقضي (كما يعتقد سودزوكي» على عقيدة الماركسية المادّية، وعلى العقيدة المثالية (الكلاسيكية) للفلسفة الوجودية بآنٍ معاً.

ونعثر في الفلسفة اليابانية المُعاصِرة على صيغة أُخرى لتفسير «الوجود الاجتماعي» من خلال آراء الأيديولوجي المعروف في الاشتراكية الاصلاحيّة اليابانية ـ موتو ميتسورو. فقد حاولَ هذا المُنَظِّر الأيديولوجي تأسيس آرائه حول تطور المجتمع، ليس عن طريق التوفيق والمَزج بين المفاهيم المُشوّهة للآراء الماركسية، وبين أفكار كيركجارد الوجودية (المؤمنة) والعقيدة البوذية، وإنما باستخدام مذهب ياسبرز حول «الاتصال». ففي كتابه «الاشتراكية وفلسفة الوجود» يرسم موتو لوحة للمجتمع البرجوازي المعاصر، تُجسّد خطوطها العامة خصائص «الاهمال» للطبقة العاملة، وللكادحين، الذين يعانون من

(*) المنطلق الفرداني أو النزعة الفرديّة (individualism) يقوم على مبدأ أيديولوجي يقول بتفوق الفرد على الجماعة والمجتمع، ويضع مصالحَ الفرد ومتطلباته في موقف المجابهة والتعارُض الدائم مع المصالح العامّة (الجماعية أو الاجتماعية). وتتجلّى هذه النزعة في المجتمع الرأسمالي نتيجة للمنافسة الحادّة، القائمة على الاستغلال، والسّلعيّة والاغتراب الانساني. ومن هنا يعتمد الفرد على ذاته سعياً لتأمين مصالحه الخاصة المحضة، الأنانية فقط. ويحظى هذا المبدأ بترويج كبير في الفلسفة البرجوازية الغربية وفي علم الأخلاق بصفة خاصة، الذي يحاول إثبات أنّ طبيعة الانسان الأنانية تبقى هي هي (ثابتة) على مَرّ الدهور والعصور، بغضّ النظر عن التغيّر في العلاقات الاجتماعية ـ الانتاجية (المُترجِم).

(18) سودزوكي تورو، العالم صدى الوجود، ص 267.

الفقر، والعاطلين عن العمل، وغير ذلك من ظواهر الأزمة العاصفة في أركان المجتمع المذكور[19]. ويحسب موتو، فإنَّ رفض البروليتاريا «للوجود القائم» لهذا المجتمع، سيؤدّي بصورة متزايدة إلى «الحسم في الرفض الوجودي، الموجّه للقيام بتغيير العلاقات الاجتماعية الرأسمالية إلى علاقات اشتراكية». و«هذا الحسم في الرفض الوجودي» البروليتاري يتجسّد (وفق وجهة نظر موتو) على أساس تطوّر الروابط الاجتماعية أو الاتصالات بين الأفراد. وعلى منوال ياسبرز، يفرّق موتو بين أنواع الاتّصال المختلفة. ويشير قبل كل شيء إلى «اتصال البروليتاريين في الحياة الشخصية»، التي ينطلق الاحتجاج (أو الرفض) منها ضدّ الظروف اللاّإنسانية للوجود في العمل[20]. ولاحقاً، تحت تأثير هذا الاحتجاج والرفض يجد كلُّ بروليتاري (عاملٌ كادح) رابطة مُشْتَرَكة بين مصيره الشخصي ومصير غيره من أفراد البروليتاريا، الذين يتعرضون «لوضع كارثي» مُمَاثِل، فيبني معهم إتصالاً جديداً، وعلاقة وثقى هي ـ «علاقة الْمَصالح المُشتركة في المهنة الواحدة»[21]. ولكن، بما أنَّ هذا الاتّصال، موجّه ـ طبقاً لرأي موتو ـ من أجل الوصول إلى الديمقراطية في إدارة وسائل الانتاج، ومن أجل مساهمة العمّال في المُراقبة عبر النقابات، فإنّه لا يُعطي النتائج المرجوّة في الرأسمالية. ولهذا يتجه احتجاج البروليتاريا في النتيجة ضد السُّلْطَة الحكومية. وعلى هذا الأساس يتشكّل اتصالٌ جديد ـ «إتصال الرفاقية، والتضامن مع أولئك، الذين يعانون من الاحساس باليأس والاغتراب في العمل»[22]. وتخلق الأشكالُ الثلاثة من الاتصالات (أو الروابط)، التي تحدّث عنها موتو انطباعاً عاماً على أنّه (موتو) يعترف بوجود ارتباطات اجتماعية، وقوانين اجتماعية، تُحدِّد الوجود الاجتماعي الموضوعي للناس في ظروف هذه التشكيلات الاقتصادية أو تلك. ولكن الواقعَ يثبت أنَّ هذا التصوّر عن آراء موتو مغلوط في نهاية الأمر. فمع أنّه يناقش حول الاتصالات، التي تشمل مختلف أنواع العلاقات والروابط الاجتماعية بين الناس، إلاّ أنَّ موتو يرى أنّ

---

(19) موتو ميتسورو، الاشتراكية وفلسفة الوجود، طوكيو، 1968، ص 4.

(20) المصدر نفسه، ص 121.

(21) المصدر نفسه، ص 126.

(22) المصدر نفسه، ص 129 ـ 130.

«الاتصال الوجودي الحقيقي»، الذي «يُجسِّد الاسلوب الجذري للوجود الانساني» يكمن في «اتصال البروليتاريين في الحياة الشخصية»[23]. أمّا الاتصالات الاجتماعية الفعلية الأُخرى من إنتاجية، وسياسية... الخ، فإنّها تبدو عند موتو «اتصالات للوجود الحاضر أو الراهن»، ولا ترقى من حيث الجوهر إلى مستوى النوع الثاني (أو الدرجة الثانية)، بل إنّها إتصالات مُعاكِسة للعلاقات الفردية، وللعلاقات الحميمة الوثيقة بين الأفراد. وبكلمات أُخرى، فإنّ موتو في أثناء دراسته للاتصال الأكثر جوهرية واتّساقاً مع الحياة الشخصية للناس، ينطلق مرة أخرى من تصوّر قبْلي، قائم على الطبيعة غير الإجتماعية (الفردية النزعة) للوجود الانساني، أي من المبدأ ذاته، الذي يميّز الفلاسفة الوجوديين بصورة عامة. ويحاول موتو في هذه التفسيرات والقراءات الجديدة لنظرية الاتصال الياسبرزيّة (نسبة إلى ياسبرز ـ المُترجِم) تأصيل أفكار الاشتراكية ـ الاصلاحية، وترسيخها على أُسس مُعيّنة. ومع أنّه يعترف شكلياً بوجود الرأسمالية والاشتراكية في العالم المعاصر، لدرجة أنّه يتحدّث عن تحوّل المجتمع الرأسمالي إلى اشتراكي، إلاّ أنّ الاشتراكية تبدو في تصور موتو غير مختلفة في نهاية المطاف عن الرأسمالية، أو بعبارة أُخرى هي رأسمالية بحكومة اشتراكية ـ ديمقراطية[24].

من الطبيعي، أنّ معالجة الوجوديين اليابانيين للنظريات الخاصة بـ «الوجود الاجتماعي» تقتضي الولوج في المخزون الفكري للوجودية، ذات المضمون الواقعي بالنسبة للعلاقات الاجتماعية، ومن ثم التصادُم المحتوم مع المُنطلقات المبدئية العامّة لهذا التيّار الفلسفي. إضافة إلى أنّ أغلبية المفكّرين الوجوديين لم يحسموا مسألة القطيعة مع المبادئ الأساسية الأوّلية للفلسفة الوجودية، وهم ما زالوا مُستمرّين في البحث عن حَلٍّ معقول للمشكلات الدائمة في منظومة هذه الفلسفة، من خلال محاولات المزج والتوفيق والتلفيق بين المفاهيم الوجودية وأفكار غيرها من الاتجاهات الفلسفية المعاصرة. ويحاول بعض الفلاسفة في هذا السياق جعل الوجودية أكثر «عقلانية»، و«علميّة» وتقوية أركانها «بأدلّة وبراهين» جديدة عن طريق «إضافة» بعض أفكار

(23) المصدر نفسه، ص 121.

(24) المصدر نفسه، ص 134.

وأُطروحات الفلسفة الماركسية إلى التصوّرات الوجودية بخاصّة والمثالية بعامّة، المُعاد قراءتها وانتاجها مُجَدَّداً. بينما يقوم فلاسفة غيرهم بالبحث عن مخرج من الطريق المسدود للمنهج الوجودي القائم على اللاّعقلانية المكشوفة. وبغية البرْهَنَة على آرائهم «التجديدية» فإنهم لا يكتفون بجذب اللاّعقلانية الأوروبية ـ الغربية والأمريكية إلى حظيرة فلسفة الحياة المُحْدَثَة، وإلى الفرويدية الجديدة. . . الخ، ولكنهم يتجهون أيضاً إلى الفكر الفلسفي التقليدي الماضوي. ويستخدمون في محاولاتهم هذه تعاليم الفلسفة الدينية البوذية، واللاّعقلانية المُتحدِّرة من التصوّف الشرقي. فهذا سودزوكي تورو ـ على سبيل المثال ـ يسند آراءه الوجودية بمقولة «الخلاء» أو «الفراغ» البوذية المعروفة. أمّا نيسيتاني كيدزي، فإنّه يدعو الوجوديين إلى استيعاب معنى مفهوم «الكارما»، في حين أنَّ يواسا ياسوو يبني آراءه انطلاقاً من منهج التأمُّل البوذي الياباني القديم، زاعماً أنَّ هذا المنهج على صلة فكرية شديدة بالوجودية المُعاصِرة[25].

وأحد تجلّيات هذه النزعة اللاّعقلانية المُتطرفة بين الوجوديين اليابانيين المعاصرين، يتمثّل في الاهتمام المُستجِد لديهم تجاه فلسفة نيسيدا كيتارو. حيث يكتب الفلاسفة ـ الوجوديون أبحاثاً فلسفية، ومقالات في المجلات العلمية تتضمن تفسيراً «مُعاصِراً» وشروحات «مُحْدَثَة» لفلسفة نيسيدا، وتدور حول الأهمية العصريّة الكُبرى لمقولاته عن «العدم المطلق»، «جدل المكان»، و«التناقض المُطلق لمسألة المُماثلة» وغيرها من المقولات والمفاهيم. وطبعاً، كما هو الأمر في الماضي، فإنّ الفلاسفة البرجوازيين يناقشون تلك المقولات بصيغ مختلفة، وينظرون إلى آراء نيسيدا الفلسفية من زوايا مختلفة[26]. ولكن من اللاّفت للانتباه، أنَّ كثيراً من المُفكّرين يؤكّدون بشكل مُتزايد على العلاقة العضوية ما بين فلسفة نيسيدا والفلسفة الوجودية. وقد تولّى عملية الكشف عن هذه الرابطة بصورة مُحَدَّدة ودقيقة للغاية التلامذة الأوائل لنيسيدا، ونقصد بهم ـ الفلاسفة المحافظون من الجيل الأقدم، أمثال نيسيتاني كيدزي، كوياما إيفاو، كوساكاماساكي، الذين أصبحوا (بعد الحرب) بهذه الدرجة أو تلك مُشايعين

(25) كوزلوفسكي. يو. ب، فلسفة الوجودية في اليابان المعاصرة، موسكو، 1975 (بالروسية).

(26) كوساكا ماسآكي، فلسفة نيسيدا كيتارو وفاتسودزي تيتسورو، طوكيو، 1964.

للوجوديّة وأنصاراً لها، وقد اتّجه إلى العمل في مجال تفسير فلسفة نيسيدا فلاسفة الجيل المتوسط من طبقة سودزوكي تورو، الذين أضافوا لوناً آخر إلى الوجودية اليابانية المعاصرة. فحاولوا الاستفادة من مقولات فلسفة نيسيدا في إغناء الترسانة المفاهيمية لفلسفة الوجود «الكلاسيكية»[27]. وأخيراً، كما سيتضح لاحقاً، فقد اتّجه نحو آراء نيسيدا الفلسفية، وبخاصّة نحو لا عقلانيته الفلسفية بهذا القدر أو ذاك المفكرون ذوو الأمزجة والتوجّهات اليسارية، الميالون إلى فلسفة الوجودية.

إنّ هذا الاهتمام تجاه فلسفة نيسيدا من طرف الفلاسفة البرجوازيين اليابانيين، الذين يقفون في خنادق الوجودية أو المُنجذبين إليها من أجل تأصيل برامجهم الفكريّة، مفهوم إلى حدٍّ كبير لأنَّ التحليل الماركسي لأفكار نيسيدا الفلسفية، يُبيّن أنها بالفعل قريبة جدّاً من الوجودية، وأنه من الممكن القول، بأنّها تُعبّر في حدود هامّة ومُباشرة عن نمط تفكير وجودي[28]. ومن اللافت للانتباه هنا أمرٌ آخر، ونعني به، أنَّ هذه القراءة «الأحْدَث» لفكر نيسيدا من طرف الفلاسفة البرجوازيين ومن خلال الروح الوجودية، وعودتهم إلى اللاّعقلانية، والنزعة المُضَادّة للعلم والعقلنة، المُتجسِّدة في مؤسّس مدرسة كيوتو برزت في الستينيات، أي بعد إنقضاء عدة عقود على ظهور المذهب الفلسفي لنيسيدا وانتشاره في الأوساط الفلسفية اليابانية. ومن الواضح أيضاً، أنَّ القراءة الوجودية لفلسفة نيسيدا من طرف المفكرين البرجوازيين كشَفَتْ في هذه الأعوام عن جوهرها الحقيقي بصورة أعمق مما كان الأمر عليه من قبل. وخلافاً للرؤية التي راجت قبل الحرب العالمية الثانية حول نظرية نيسيدا الفلسفية على أنّها «شرقيّة»، ومن شأنها أن تكشفَ حسب زعمهم «نمط التفكير البوذي» في مقولات الفلسفة الغربية، فإنّه يوجد الآن كثيرٌ من مُمثّلي الأوساط الفلسفية اليابانية، سواء كنُقّاد، أو كأنصار لفلسفة نيسيدا، يصنفون هذه الفلسفة ليس كفلسفة «شرقيّة»، «بوذيّة»... الخ، وإنّما كفلسفة «للنمط الغربي»،

(27) سودزوكي تورو، فلسفة نيسيدا كفكر وجودي - في كتاب «الوجودية»، المجلد الأول، طوكيو، 1968.

(28) كوزلوفسكي. يو. ب، انتشار الوجودية في اليابان. الوجودية المعاصرة، موسكو، 1966، ص 74 (بالروسية).

ووارثة لتقاليد الفكر المثالي الألماني[29]. أو يتحدّثون في هذا السياق بصورة أكثر تحديداً وحسماً، فيعلنون بأنّ فلسفة نيسيدا هي تيار مُباشر في «الفكر الوجودي»[30].

وتتميّز الفلسفة الوجودية في اليابان المعاصرة، بأنّها أكثر فعاليّة ونشاطاً ممّا كانت عليه قبل الحرب، وبأنّ أفكارها تغلغلت في معارف عمليّة مُعيّنة، وكذلك في منهج البحث المُتّبع في بعض الفروع العلمية. إضافة إلى أنّه خلافاً للبراغماتية والوضعية المنطقية، والفلسفة التحليلية، المُنتشرة في العلوم الطبيعية بالدرجة الأولى، فإنّ أفكار فلسفة الوجودية تنشط كثيراً في العلوم الاجتماعية: في السوسيولوجيا (علم الاجتماع)، علم الأخلاق، وعلم التربية، وعلم الجمال... الخ.

ففي نطاق العلوم الاجتماعية يستخدم أفكار الوجودية الباحثون البرجوازيون عند تحليل طبيعة إنسان واحد، بمفرده، ووضعه الوجودي، وعند مناقشة اغتراب العمل الانساني، ونتائج إبداعه المادّي والروحي. والمثال الساطع في هذا المجال نجده في علم الاجتماع البرجوازي المعاصر في اليابان. حيث أنّ النواة المركزية في منهج مجموعة من النظريات الاجتماعية، المنتشرة في اليابان، مثل نظرية المجتمع الجماهيري، ونظرية المجتمع الصناعي، ونظرية التحديث، تتجلّى في الادراك الوجودي لمفاهيم (الشخصية)، «الفرد»، «الجماهير»، «الاغتراب». وفي تفسير وجودي - براغماتي لمفهوم «الوسط» الاجتماعي و«التكيّف» الفردي مع هذا الوسط وغير ذلك. وطبيعيٌ، فإنّ أفكار الوجوديّة كغيرها من الأفكار الرئيسة في الاتجاهات الفلسفية المثالية، تبرز في علم الاجتماع البرجوازي الياباني المُعاصر في أغلب الأحيان ليس في صورتها الفلسفية الخالصة، وإنّما في شكل سوسيولوجي (لا يرتدي الزيّ الفلسفي مباشرة)، أو بصورة «مُستَلّة» - كما يُقال - من نسق المفاهيم الوجودية المعروفة، والمُطَبَّقة في هذه أو تلك من النظريات السوسيولوجية (الاجتماعية). وفوق ذلك فإنّ المفاهيم الوجودية تخترق حرفياً

(29) فوروتا هيكارو، فلسفة نيسيدا والداركسية. - في مجلة «الفلسفة»، العدد 17، لعام 1967، ص 210.

(30) سودزوكي تورو، فلسفة نيسيدا كفكر وجودي (ضمن مرجع سبق ذكره).

نظام التفكير لدى علماء الاجتماع البرجوازيين، ويمكن أنْ تعثر عليها بسهولة ويُسر في موضوعاتهم ودراساتهم النظريّة. وقد تغلغلت الأفكار الوجوديّة بشكل واسع في علم الأخلاق البرجوازي وعلم التربية، داعية لما يسمى بـ «هيتودزوكوري» («تكوين الفرد النموذجي»)... الخ[31]. والواقع أنَّ الأساس النظري، الذي تُبنى عليه كثيرٌ جداً من البرامج والمناهج والوثائق الأيديولوجية، والفكرية ـ التربوية اليابانية يتجلّى بصفة خاصة في المفهوم الوجودي لطبيعة التناقضات الاجتماعية، التي يعتقدون أنَّ مصدرها يكمن في «التطوّر الهائل للتقنية الصناعيّة» وفي «التفكير العلمي الطبيعي». فيقترحون حل هذه التناقضات عن طريق «التحرّر المُتعالي» بوساطة «العواطف والإرادة» اللاّعقلانية. ويمكن ملاحظة حضور الأفكار الوجودية بدون صعوبة تُذكر في عدد من العلوم اليابانية (الانسانية) المُعاصِرة، كعلم القانون، وعلم الجمال والدّراسات الفنّية والأدبية وفي غيرها من فروع الفكر الاجتماعي.

ويشكّل قطاع المعرفة العلمية المُشخَّصَة، وبخاصّة العلوم الاجتماعية ساحة لصراع أيديولوجيّ مُحتدم بين الفلسفتين البرجوازية والماركسية. وتتجسَّد في هذا المجال بشكل سافر وجلي معالم المُجَابهة الأيديولوجية بين الفلسفة الماركسية والفلسفة الوجودية. ومن المُلاَحَظ أنَّ الماركسية تتميّز في هذه المُجابهة بوضع السيطرة، بينما تتعرّض الوجودية على الجانب الآخر إلى اضطراب وتأثّر مُستمر وفعّال من طرف الماركسية. وتأثير الماركسية ملحوظ بقوة في صيرورة تطوّر الوجودية ذاتها في اليابان. ومن الطبيعي، أنَّ الفلاسفة البرجوازيين (في اليابان) ينظرون إلى الفلسفة الماركسية بصورة مختلفة. فبعضهم يتّخذ موقفاً مُعادياً للغاية تجاهها، وتنتقدها مجموعةٌ ثانية باعتدال، بينما تنظر فئة ثالثة إلى تعاليمها ومنهجها باهتمام شديد، مصحوب برغبة في فهم واستيعاب أُطروحاتها. إنَّ خصوصية ردّ الفعل الذي يصدر عن الفلسفة البرجوازية، ولا سيّما عن الوجودية ضدّ الماركسية تبلور في الأوساط الفلسفية عبر عدد كبير من التيارات، التي حاولت الإجابة على المسائل والإشكالات التي شغلت أذهان الرأي العام، والتي تدور حول آفاق التقدّم الاجتماعي، وحول دور الفرد في الحياة الاجتماعية، وحُرّية هذا الفرد، ومعالم إبداعاته

---

(31) كوساكا ماساكي، نموذج الفرد الذي تبنى الآمال عليه، طوكيو، 1965.

الذاتية. . . الخ. وأحدُ هذه التيّارات، التي حظيت بانتشار ملحوظ في النصف الثاني من الأربعينيات وحتّى النصف الأوّل من الخمسينيات، كان تيّار «الماديّة الذاتية». وكان تيار «المادية الذاتية» غير متجانس في تركيبه البنيوي. لكنّ أيديولوجيّي هذا التيار وقفوا بشكل أو بآخر في مواقع الوجودية. فقد أعلنوا، أنّهم يؤيّدون المبادئ الأساسية للنظرية الماديّة حول تطور المجتمع، إلاّ أنهم استوعبوا عملياً هذه المبادئ عبر موشور الادراك البرجوازي، ولهذا انتهوا في نهاية المطاف إلى القطيعة مع المنطلقات الماديّة الرئيسة. وتجلّى ذلك بصورة أكثر وضوحاً في أفكار أوميموتو كاتسومي.

لقد صاغ أوميمو كاتسومي في نهاية الأربعينيات وبداية الخمسينيات مجموعةً من المفاهيم والأطروحات، كان يرى فيها «أيديولوجيّة للمرحلة الانتقالية» من مثالية فلسفة نيسيدا إلى الماديّة الجدلية[32]. وتَصَوَّر أوميموتو «حركَتَه نحو الماديّة» ليس كانتقال بسيط، وإنّما كارتقاء تطوّري، يتطلب نقداً للماديّة المُعاصِرة، و«تخليصها» من «عيوبها ونواقصها» وترسيخ «النظرية الجديدة» و«البديلة» ـ أي «الماديّة الذاتية»[33].

وكان أوميموتو يعتقد أنَّ «نقائص» الماديّة الماركسية المُعاصِرة تتجلّى قبل كل شيء في جوهرها «المُفرط في الموضوعية» وفي «تقليلها من أهميّة فعاليّة الذات، وتجاهلها لحرية هذه الذات، ولوعيها وإدراكها». وبحسب وجهة نظر أوميموتو، فقد عالجت المثالية بعض هذه المسائل وَبَنت عليها «قلعتها» الأخيرة. إلاّ أنَّ الفلاسفة ـ المثاليين يجعلون مسألة فعالية الذات الفردية مسألة مُطلقة. ولهذا فإنّه (وفق رأي أوميموتو) يجب على الماديّين أنْ يتخلّصوا جدلياً من هذه الاطلاقية والتعميمية، ويقتحموا «قلعة» المثالية وحصنها الأخير، ولامتلاك كلّ ما هو ثمين في تلك «القلعة»، وتفتقر إليه النظرية الماديّة المعاصرة[34].

ويؤكّد أوميموتو كاتسومي لاحقاً، أنّه يعترف بالأُطروحات الأوليّة

---

(32) أوميموتو كاتسومي، وعي المرحلة الانتقالية، طوكيو، 1951.

(33) أوميموتو كاتسومي، المادية والذاتية، طوكيو، 1969.

(34) أوميموتو كاتسومي، وعي المرحلة الانتقالية، ص 18.

والأساسيّة في المادية حول أسبقية المادة وتبعية الوعي، وحول انبثاق الادراك من المادّة. ولكنه يعتقد أيضاً أنَّ «حقيقة الأُطروحة القائلة بانبثاق الوعي عن المادة تتعلّق بلحظة محدودة للغاية في تاريخ الطبيعة»[35]. وإذا صرفنا النظر عن موضوعة المحدودية الزمنية لنشوء الوعي من المادة في الماضي السحيق، فإنّه يجب أن يُنْظَر إلى الوعي والمادة كظاهرتين مُستقلّتين نسبياً فيما يخصّ علاقتهما ببعضهما بعضاً. وطبقاً لقناعة أوميموتو، فإنّ «حقيقة الوعي المعاصر» تُناقِض المادّة كـ «جوهرٌ مكافئ لها»[36]. هذا وقد حاول أوميموتو الدفاع عن مبدأ الثنائية، الذي يفترض الاستقلالية، وعدم تبعية الوعي للمادة، وانتفاء ارتهان الوعي بالمادّة في العصر الحالي، من خلال صياغة مُتجدِّدة ومُحْدَثَة في مجال الادراك، ومسائل الوعي. ولهذا فإنّه يفرّق بين نمطين من الادراك، وهما ـ «الادراك العلمي» العادي، أو «إدراك الأشياء»، و«إدراك الذات لذاتها»، أو «حسم» هذا الادراك، أي بالكشف عن الدور الفعال للادراك في المعنى الواسع للكلمة[37]. وفي وصفه لهذا النوع من «الحسم» الذي تقوم به الذات المُدرِكَة، يُعطي أوميموتو هذا «الحسم» ليس فقط القدرات المعرفية المُدرِكة، ولكن القدرات «الانتولوجية» المُكوِّنة للواقع ذاته. وفي الممارسة العملية تحديداً تقوم الذات الواعية ـ المُدرِكَة لفرد «مُعيّن» «بتحطيم العالم القديم ـ المجتمع القديم ـ وبناء عالم جديد، أي مجتمع جديد»[38]. ومن استقلالية الوعي بالنسبة إلى المادّة، ومن فعاليته التغييريّة، المفهومة وفق التصوّر المُشار إليه آنفاً، يتوصّل أوميموتو إلى تفسيره الخاص للذات ولحُريّتها، التي تتمحور قبل كل شيء في النشاط الواعي للناس، في قدرتهم الموجهة لمعرفة قوانين الطبيعة، وقوانين التطور الاجتماعي... الخ. من هذه المنطلقات يفهم أوميموتو التاريخ الاجتماعي كعملية لامتلاك «الضرورة الموضوعيّة» بمعرفة النشاط الفعّال للانسان[39]. وقد وجّة الفلاسفة

(35) المصدر نفسه، ص 19.

(36) المصدر نفسه.

(37) المصدر نفسه، ص 21.

(38) المصدر نفسه.

(39) المصدر نفسه، ص 25.

الماركسيون (في اليابان) في نهاية الأربعينيات نقدهم لآراء أوميموتو كاتسومي وغيره من ممثلي «المادية الذاتية». وأشاروا في نقدهم إلى التطوّر الارتقائي المُتدرّج لفكر أوميموتو نحو الماديّة على أنه «ظاهرة إيجابية»، تُمثِّل سعي الادراك البرجوازي الصغير «للتقرُّب من الطبقة العاملة، ومن الماركسية». وإلى جانب ذلك أكّدَ الفلاسفة الماركسيون خطأ المنطلقات الفكريّة الأساسية عند أوميموتو. ولاحظوا بشكل خاص كيف أنه لم يستوعب الجوهر الأصلي لجدلية العلاقة المُتبادَلة بين المادّة والوعي، بين الموضوع والذات في إطار الواقع الاجتماعي، ولهذا فقد وصلَ بالنهاية إلى وضعهما بشكل مُتناحِر ومُتعارِض على الطريقة الميتافيزيقية، ويضيف هؤلاء النُقّاد (الماركسيون)، أنّ أوميموتو لم يفهم جوهر النظرية الماركسية حول الوعي باعتباره الخاصية الأرفع والأرقى للمادّة المُنَظَّمة، وأنّ الوعي لم ينشأ من المادّة فقط في عملية ارتقائها الطويلة، ولكنه يتكوّن ويعمل وظيفياً، بدءاً من الإحساس البسيط، المُتَأثِّر بالأشياء الخارجية (تجلّيات المادّة)، واستناداً على الشعور المادي في ممارسة الناس العملية العادية، والتي تتكشف من خلالها بشكل دائم تبعية الوعي للمادة وموقعه اللاحق، وطابعه الناتج بالنسبة للمادة. وقد أشار الفلاسفة الماركسيّون إلى أنّ أخطاء أوميموتو فيما يخصّ مسألة العلاقة بين المادة والوعي، تبرز واضحة في معالجته لعملية تكوّن الادراك، وفي نفيه للدور الحاسم، الذي يلعبه العامل الماديّ في هذه السيرورة، وفي تفسيره المغلوط أيضاً للنشاط الواعي - الهادف كنوع من «الحسم»، المُكوِّن للواقع ذاته. كلّ هذه التصوّرات المتهافتة والمغلوطة في نظرية أوميموتو أعادها النقد الماركسي إلى، أنّه لم يتمكن من أن يقطع جذوره بصورة حاسمة مع المثالية، وأنه انطلق قبل كل شيء من التصورات العقائدية لفلسفة الوجودية ومن فلسفة مدرسة كيوتو القريبة من روحها[40]. وقد أظهر نقد الفلاسفة الماركسييّن (اليابانيين) تأثيراً ملحوظاً على آراء أوميموتو. ففي بداية الخمسينيات نشر مجموعة من المؤلّفات الجديدة، أخذت من خلالها مشكلة «الذات»، بُعْداً قترب كثيراً من المنطلق الاجتماعي - الطبقي. لكن أوميموتو لم يتخَلَّ نهائياً

40) سيباتا سينغو، الراديكالية المعاصرة، طوكيو، 1970.

عن المنهج الوجودي، الذي يُردّ الاجتماعي إلى الفردي، بل احتفظَ بتصوّره الوجودي القديم حول «الحسمية»، وحول «الجوهر الذاتي»، التي تعود بدايتها إلى «جدلية العَدَم»، كما طرحها نيسيدا، إلاّ أنّه يعطي الأهمية الحاسمة «للذات» في عملية الصراع الطبقي للكادحين، وفي نشاط «المنظمة الحزبية» في هذا الصراع، كما أنّه يثير مسألة «وحدة التنظيم الماركسي»، القادر على دمج «ذاتية الأفراد المُستقلّين وذاتية الجماعة»[41]. ويعترف أوميموتو بضرورة الوضع، الذي يقتضي من الانسان المنتمي (المُلتزم) «أن يُضحّي بذاته من أجل التنظيم الثوري، وأمام الطليعة الحزبية للبروليتاريا كتعبير مكثف لتحرير الانسان في الوقت المُعاصِر»[42].

هذا التحوّل الارتقائي في عقيدة أوميموتو، الذي تجسّدَ في تعاطفه مع الطبقة العاملة، وفي موقفه الايجابي تجاه الماركسية، تبيّنَ أنّه غير راسخ. ففي النصف الثاني من الخمسينيات، حيث تفاقمت حدّة الصراع الطبقي في اليابان، وقوي الهجوم على الماركسية، وتعاظَم مَدُّ الحركات اليسارية المُتطرّفة، والأطروحات التروتسكية بشأن عبادة الفرد في الاتحاد السوفييتي، قطع أوميموتو صلاته بنظرية الفلسفة الماركسية. وتحوّلت ومساهمته الفكرية إلى ما يسمى بـ «النظريّة حول الانسان»، التي كانت تقوم على الذاتية المُتطرّفة، وعلى تقديس المشاعر والأحاسيس الفرديّة، ورفع الخلاعة وحريّة السلوك إلى درجة المُطلق، والاعتماد العاطفي على الذات الثوريّة للجماهير. ولم يبق أوميموتو في مواقع العالِم التَقدُّمي، الذي حاول أن يخوضَ في الماركسية ويتمعّن في مفاهيمها، بل وجدَ نفسه بين أيديولوجيّي الانتهازية اليساريّة ونزعة العداء للشيوعية[43].

وإذا كان الفلاسفة البرجوازيون، المنتمون إلى «الماديّة الذاتية» وإلى التيّارات القريبة منها، قد اهتموا بالماركسية، وحاولوا الغوص إلى حَدٍّ ما في نظريتها، وأنْ يتبنّوا (أو يستوعبوا على الأقل) بعضَ أُطروحاتها، فإنَّ كثيراً من مُمثّلي الدوائر الفلسفية البرجوازية ذات التوجّه الوجودي، إتخذوا موقفاً مُعادياً

---

(41) أوميموتو كاتسومي، المنظمة والفرد، طوكيو، 1950، ص 190.

(42) المصدر نفسه، ص 215.

(43) أوميموتو كاتسومي، ما هي الماركسية الثورية؟، طوكيو، 1970.

بشكل مكشوف فيما يتعلق بالعقيدة الماركسية. وكانت الهجمات على الماركسية من السمات المميزة للفلاسفة الرجعيين والمحافظين، الذين أسّسوا أيديولوجية القومية المعاصرة بمساعدة الفلاسفة الوجودية، وأفكارها ومبادئها. لكنَّ هذه الهجمات المُنطلقة من مواقع العقيدة المثالية، ولا سيّما من الفلسفة الوجودية، أصبحت شيئاً فشيئاً من السمات المُلازِمة لأيديولوجيّي الانتهازية والتحريفية، بدءاً من التروتسكيين التقليديّين وانتهاءً بما يسمّى بـ «اليساريّين الجُدد».

إنَّ حركة «اليساريّين الجُدُد»، التي حصلت على شهرة كبيرة في اليابان بدءاً من النصف الثاني للستينيات، تضمُّ أكثر الجماعات اختلافاً وتبايُناً: ما يسمى بـ «الماركسيين الثوريّين»، و«المُعادين لنزع الأسلحة النووية»، «الراديكاليين غير المُتحزّبين واللاّمذهبيّين» وغيرها. ولكنْ مع كلّ ما تتسم به هذه الجماعات من العفويّة وعدم التجانس والتنوّع السياسي، فإنَّ لحركة «اليساريّين الجُدُد» برنامجها الفكري الخاص، الذي يتكوّن من مزيج يحتوي على مُختلف الألوان والنماذج اليساريّة، المملوءة إلى حَدٍّ كبير بكمية من المُصطلحات والأُطروحات والشعارات الماركسية. أمّا بالنسبة للبرنامج الفكري «لليساريّين الجُدد» فإنّه يتصف باللاّعقلانية الواضحة جداً(*)، وفي رفض الاعتراف بالدور الحاسم للقوانين الموضوعية في التطور الاجتماعي، وفي نفي إمكانية إدراك هذه القوانين، أو في إمكانية إعادة بناء المجتمع على أساس استخدام مُنجزات العلوم المعاصرة. والأساس الفلسفي الذي تقوم عليه هذه اللاّعقلانية يتمثّل في الوجوديّة وفي النسخة الجديدة، المُعَدّلة وفق أرضيّة مُعاصرة من «فلسفة الحياة». وفي محاولاتهم الهادفة إلى التأسيس (التأصيل) النظري لبرامجهم الفوضوية، يمزج أيديولوجيّو «اليساريّين الجُدد» الأفكار الفلسفية لكلٍّ من هيدغر، وياسبرز وكامو مع آراء نيتشه وفرويد. أمّا معبودهم (أو معشوقهم)، فهو كما في الغرب، ـ هربرت ماركوز، وشعارهم يقول في: رفض الجميع ورفض كل شيء(44).

(*) نذكّر القارئ الكريم مجدداً أنَّ هذه الصفات والتسميات، كانت رائجة في الأدبيات الأيديولوجية السوفييتية إلى عشية إعلان «البيروسترويكا»، واختفت اليوم تقريباً من تلك الكتابات والمطبوعات (المُترجِم).

(44) إيواساكي تيكاتسوغو، «اليساريون الجدد» واللاعقلانية، ص 15.

أمّا فيما يتعلّق بالأفكار الفلسفية الخاصة بالوجوديّة، فإنّ أيديولوجيي حركة «اليسارنيين الجُدد» يستخدمون منها بشكل خاص مفهوم «رفض الابتذال والتَمْذَجة»، و«بالتعالي على الأشياء اليوميّة المُعتادَة» (كما عند هيدغر)، ومفهوم «الحسم»، و«الضياع» (كما عند سارتر)، والتصوّر الخاص «بالانسان» المتوسّط (النمطي)، وأخيراً، المفاهيم المُبَسَّطَة جداً (إلى حَدّ الابتذال) «للوجوديّة» المحضة. وهم يتسلحون في نقدهم الوجودي بأشكال مُختلفة لمفهوم «اغتراب العمل»، فينقلون ويكرّرون إلى درجة المُبالَغَة شعارات الاحتجاج الوجودي ضدّ «النظام المُعاصر» للعلاقات الاجتماعية، محاولين أنْ يبلغوا أقصى النتائج المُترتّبة على «الرفض الراديكالي لما هو قائم». ومن بين الأيديولوجيين المُستخدِمين للأفكار الفلسفية الوجودية في المنطلقات النظرية «لليساريّين الجُدد»، يتميز كلٌّ من تاكيد زاوا كاتسومي وكورودا كانيتي.

ونشيرُ في هذا السياق إلى أنّ تاكيد زاوا كاتسومي قريبٌ جدّاً من «الراديكالية غير المُتحزِّبة»، فهو يتعاطف مع برامج ومنطلقات الرفض العدمي (النهلستي)، التي ظهرت في حركة الطلبة بجامعة طوكيو في العام الدراسي 1969 ـ 1970، وهو يحاول في مؤلّفاته إيجاد تأصيل فلسفي لتمرّدات الطلبة الفوضوية. وفي تشويهه لمبادئ الجدلية، والمتاجرة بتعميم لحظة المُطابَقَة والمُمَاثَلة، وتحوّل ظاهرة التناقض الجدلي إلى ظاهرة أُخرى... الخ، فإنّ تأكيد زاوا يعمد بصورة مكشوفة إلى إيجاد المسوّغات للأعمال والأنشطة التخريبية، المُضادّة للمجتمع من ناحية الطلبة ذوي الميول اليساريّة، مؤكّداً، أنّ أي «رفض» هو «رفض فردي ذاتي»، وأنّ «الهدم يتضمن البناء»، وأنّ «الموت يعني الحياة». وفي مفاهيمه القائمة على «النسبية» وعلى «منطق الوجود الجديد» يعتمد تأكيد زاوا على «الأنا»، التي يعتبرها أكثر الأشياء الموجودة واقعيةً، ولهذا يجب أنْ «تُذكِّر» الآخرين بهذا الوجود المُعارض، الرافض. «وبدون هذه الأنا المُحتَجَّة» لا يوجد أي معنىً للذات الانسانية، وبالتالي فلن يوجد أي فعل حقيقي، مؤثِّر في الواقع «الاجتماعي ـ التاريخي». وعليه فإنّه إذا كانت هذه النماذج الخاصّة للواقعية تنضوي تحت إسم «الوجود»، فإنّ نقطة الانطلاق في تكوّن الذات الخالصة والمحضة، لا

تسمى. . . غير «العَدَم» المُطْلَق (non)[45]. ثم يستأنف تاكيد زاوا رأيه قائلاً: «في الأساس، وفي نقطة البدء والانطلاق لتشكّل حرية «الأنا» ـ تصبح ذاتية الانسان مُجرّد صفر. فهي «تنتفي» بصورة جذريّة. مع العلم أنَّ لحظة تلاشيها هي نفسها لحظة ظهور الحب ـ جائزة العَدَم المُطْلَق في حياة الانسان الفعلية»[46].

وفي نقده لهذا النوع من المُعَالَجَة، أشار الفيلسوف الماركسي ـ الياباني إيواساكي تيكاتسوغو إلى الصلة الفكرية، والاستمراريّة الحاصلة بين آراء تاكيد زاوا وفلسفة نيسيدا كيتارو. وقد لخّصَ رأيه بهذا الصدد في العبارات التالية: «في بحثه عن نفي الذات التام، وعن لحظة الانطلاق في تحطيم الوعي، لحظة التحرر المُطلق، فإنّ تاكيد زاوا يتوصّل إلى العَدَم المُطلق الذي تتميز به فلسفة نيسيدا، أي إلى الحُبّ، المُجسِّد للفناء التام والعَدَم الكامل. ولكن عند دراسة العملية التاريخية، إنطلاقاً من مفهوم العَدَم المُطلق لدى نيسيدا، فإنّنا نجد أنَّ تلك المسيرة (التاريخية) تقتضي مواصلة المنقطع، ومقاومة لحظات التوقّف، الذي تحدده قوانين الحركة ـ التطور ذاتها. في حين أنّ التوقّف التام يعني التلاشي التام، والتحول إلى العَدَم المُطلق، الذي من شأنه أن يُلغي الوجود ويدمره (كما هو الأمر عند إيواساكي). وهذا يعني في نهاية المطاف أنَّ الضرورة الحتمية الداخلية للسيرورة ذاتها يجب ألاّ تكون قائمة أو موجودة»[47].

ونذكر هنا أيديولوجيّاً مشهوراً آخر «لليساريين الجُدُد» هو كورودا كانيتي، الذي يستخدم أفكار الوجودية بهدف تأصيل الرفض الفوضوي، وكان أحد مؤسّسي «رابطة التروتسكيّين اليابانيين» في نهاية الخمسينيات، وصارَ منذ أواخر الستينيات أكثر شخصيات الجماعة المسماة «الماركسية الثوريّة» نشاطاً وشهرة. ومن حيث الأفكار والآراء الفلسفية، فإنّ كورودا وقف لمدة طويلة نسبياً في مواقع «المادية الذاتيّة»، وأيّدَ بشكل خاص، مذهب أوميموتو كاتسومي، الذي أشرنا إليه قبل حين. وبدءاً من أواخر الخمسينيات، التي

(45) تاكيدزاوا كاتسومي، بحثاً عن أسباب الثورات الجامعية، طوكيو، 1969، ص 314.

(46) المصدر نفسه، ص 345.

(47) إيواساكي تيكاتسوغو، «اليساريّون الجُدد». . .، ص 69 ـ 70.

شهدت تعمّق أخطاء الأخير (أوميموتو)، طوّر كورودا آراءه في اتجاه أكثر ذاتية ومغامرة[48]. وقد حاول كورودا في مؤلّفاته أن يُرسّخ التمرّد اليساري ضدّ المجتمع البرجوازي المعاصر، وأنْ يؤسّسها على مبادئ فلسفية مقبولة، فأصبح يشوّه بشكل فظ المبادئ العلمية الماركسية حول المجتمع، ويرفض في الوقت ذاته الضرورة الموضوعية لقوانين التطور الاجتماعي، فاستبدل المنطق المادّي نحو دراسة الظواهر الاجتماعية بالمنهج المثالي لدراسة تلك الظواهر، واستعان بشكل خاص بالتصورات الوجودية المعروفة حول «أساليب الوجود» الانساني وبجدلية «التطابُق التناقضي المُطلق» وفق مفهوم نيسيدا[49].

وإضافة إلى الأيديولوجيّين، المرتبطين بـ «اليساريين الجُدد»، فقد استخدمت أفكار الرفض الوجودي وفق هذا التفسير أو ذاك، مختلف المجموعات والتيارات اليسارية والتجمّعات الفوضوية، التي تتاجر بـ «تقدميتها» و«ثوريتها المُتطرّفة».

إنَّ طبيعة وخصائص انتشار الفلسفة الوجودية في اليابان، وتغلغُل أفكارها في أكثر شرائح المجتمع الياباني تنوّعاً واختلافاً، لا يمكن فهمها بصورة كاملة دون معالجة مسألة أخرى وهي - علاقة الوجودية بالثقافة الوطنية اليابانية. فخصوصية العلاقة بين الوجوديّة والثقافة الوطنية اليابانية تتجلّى - كما بيّنا سابقاً - بالتقارب الكبير نسبياً ما بين فلسفة الوجود والفكر الاجتماعي والفلسفي الياباني، بالقياس للاتجاهات الفلسفية الغربية الأخرى.

إنَّ مشكلة هذه المُطابَقة النسبية (أو التقارب الكبير) تبرز عملياً كإشكالية للعلاقة المُتبادَلة ما بين فلسفة الوجود، الواقعية، والحيّة، المنتشرة بقوّة منذ زمن دخول الفكر الفلسفي الأوروبي إلى اليابان وحتّى هذه اللحظة، وبين الثقافة الوطنية التقليدية: الدينية والفلسفية البوذية، والكونفوشية - والروحيّة بالمعنى العريض لهذه الكلمة. وهي إشكالية مُستمرّة، بل ومتصاعدة في الواقع الياباني الحالي. لكن هذا لا يُقلّل من حقيقة الأهمية الكبيرة والضرورية للعلاقة المُتبادَلَة بالنسبة لبقاء الفلسفة الوجودية وترسيخ أركانها، أكثر مما هو عليه

---

(48) كورودا كانيتي، نقد فلسفة جوزيف ستالين، طوكيو، 1959.

(49) سيباتا سينغو، الراديكالية المعاصرة، ص 134 - 265.

بالنسبة للبراغماتية، والوضعية المنطقية، والفلسفة التحليلية وغيرها من الاتجاهات، وهي علاقة تثير بدورها إشكاليات أخلاقيّة، ودينية، وقيمية، كما أنها تتعلق بمجالات الوعي الاجتماعي، التي تدخل في إطارها بشكل أو بآخر خصائص الثقافة الوطنية، وعناصر التقاليد القومية.

فالعلاقة المُتبادَلة المذكررة ما بين الوجودية والأيديولوجيا التقليدية اليابانية تبرز قبل كلّ شيء على هيئة علاقة مُتبادلة (التأثير والتأثّر) ما بين الوجودية والبوذية. وقد قويت خيوط هذه العلاقة التبادلية في عقد الستينيات، حيث انتعشت وانبعثت مُجدّداً عناصر الثقافة الوطنية، وتعاظمت المشاعر القوميّة في أنحاء البلاد كافّة، وفي مختلف الفئات والشرائح. وتكوّنت أواصر هذه العلاقة التبادلية من طرف الوجودية نتيجة لوجود حاجات داخلية لتطوير هذه الفلسفة في ظروف أزمتها المتفاقمة. وفي محاولات الوجوديين اليابانيين الرامية إلى القضاء على التناقضات الجذرية في الفكر الوجودي، التفتوا نحو التراث «الشرقي» الضخم و«نحو التعاليم البوذيّة» ومقولاتها الدينية ـ الفلسفية للاستعانة بها عبر إعادة تأصيلها، وتحميلها تفسيرات وشروحات جديدة انطلاقاً من مواقع الفلسفة الوجودية. وقد التقت محاولات الفلاسفة الوجوديين وتجاوبت من حيث الجوهر مع مساعي أيديولوجيي البوذيّة المعاصرة، الذين عملوا على إحياء البوذية، وتخليصها من حالة السكون والتراجع عبر استخدام الأفكار والمقولات الوجودية المعاصرة. لكن الجهود المُنصبَّة على تحديث البوذية وتجديدها بمساعدة الوجودية انتهت إلى الفشل تقريباً، أو على الأقل كانت عديمة الجدوى. وقد أدّت فقط إلى أنَّ أيديولوجيي البوذية أنفسهم، وقعوا تحت تأثير فلسفة الوجودية وبدؤوا بالتحدّث عن البوذية بـ «لغة الوجوديّة».

وعليه، فإنّه بنتيجة الجهود المبذولة سواء من طرف الفلاسفة الوجوديين، أو من جهة أيديولوجيي البوذية، تحوّلت العقيدة البوذية إلى وجوديّة عمليّة، حيث فُسّر مخزونها الفكري من وجهة نظر الفلسفة الوجودية. وتكتسب هذه العملية في اليابان أشكالاً وألواناً مختلفة جدّاً. وفوق ذلك كله فإنّ التحوّل باتجاه الصبغة الوجودية يصبح من المسيطر على كلّ شيء هنا ـ بدءاً من المقولات والتصوّرات، التقليدية في البوذية اليابانية، ومروراً بالمفاهيم

والمقولات، المُهيمنة في العادة لدى الطوائف البوذية الهندية، ووصولاً حتّى إلى التصوّرات الكونفوشية. ولا تنحصر القضية في التفسير الوجودي للتسامي (التعالي) البوذي من خلال فكرة «العَدَم» في روح «الفراغ» أو «الخواء» وحسب، بل إنَّ الاصطباغ بالوجودية يشمل غير ذلك من اليقينيات والتعاليم البوذية، وفي مقدّمتها الاعتقاد البوذي بالجبريّة الوجودية (حتمية الوجود). ويحاول الوجوديون اليابانيون عند استخدامهم المقولات والمفاهيم البوذية أنْ يتكيّفوا حتى الفكرة المركزية للفلسفة الوجودية، أي مفهوم «الوجود». وفي سياق هذه المساعي يمكن أن نصادفَ نماذج مختلفة للتعبير عن هذا المفهوم، أو شروحات و«قراءات» متنوعة له. ففي محاولاتهم العديدة والمستمرة لتحديث هذا المفهوم يَلجأ الوجوديون إلى استعمال قواعد الاشتقاق في اللغة اليابانية. فإلى جانب كلمة «دزيسون» (المختصرة من كلمتي «غينديتسو سوندزاي» - أي الوجود الواقعي، الحقيقي) يستخدمون الألفاظ المُشتقّة أو المتفرّعة من تلك الكلمة، بعد أن يضاف إلى جذرها كلمة «سون» (المُخْتَصَرة من «سوندزاي» - «الوجود») لتشكّل خبراً مُسنداً لمبدأ، أو صفة لموصوف يتضمن هذا المعنى أو ذاك. ولمزيد من التوضيح لهذه المسألة نشير مثلاً إلى ت. سويا، الذي يستخدم كلمة «دزيون» لتُماثِل وتُطابِق كلمة «وجود»، في حين يشتق منها كلمة «غينسون» (اختصاراً لـ «غينكوتيكي دزيسون») لتعني - «الوجود الوهمي». وبذلك حمّلَ هذه الكلمة معنىً جديداً مُشتَقّاً (أو منحوتاً) مُكافئاً ومُطابِقاً لمفهوم «الوجود الوهمي». أمّا كيتاكاوا (كيتاكافا) فإنّه في إطار المُماثَلة لكلمة «دزيسون» يستخدم كلمة «إيسون»، المُخْتَصِرة لكلمتي «كي إيي تيكي دزيسون» وتعني «الوجود الموجِّه» (المُهيمِن، المُسيطِر)، بحيث يصبح معناها الاصطلاحي في سياق النص قريباً للتسامي الوجودي المُطْلَق عند تشجوان تسزي. وانطلاقاً من فلسفة نيسيدا يقترح ت. سودزوكي مصطلح «كيوسون» (المُخْتَصَر من كلمتي «إيي كيوتيكي دزيسون»)، أي «الوجود المُرجِع للصدى»). وهو يفسّر هذا المفهوم الاصطلاحي على أنّه يعني «الوجود القائم على ترديد صدى الوجود المطلق»، المُستند أساساً على مفهوم «الفراغ المُتعالي».

وإذا كانت العلاقة المُتبادَلَة ما بين فلسفة الوجود والفكر التقليدي الاجتماعي الياباني، تتحقّق موضوعياً وبشكل رئيس من خلال إضفاء الطابع

الوجودي على التُّراث الفكري البوذي، فإنَّ العلاقة المُتبادَلَة تصور ذاتياً ـ من وجهة نظر المفكرين الوجوديين والبوذيين ـ عبر الحديث في نظرياتهم وأُطروحاتهم حول القرابة الفكرية، بل وحتّى إدّعاء المُطابَقَة ما بين الوجودية والبوذية. هذه النظريات والأُطروحات، نجدها محتشدة على صفحات الكتب الفلسفية والمجلاّت، وإنْ كانت تُطْرح بصيغ وأساليب مختلفة. فيُعلن في قسم منها مباشرة أنَّ البوذية هي وجودية من النموذج (اللون) الآسيوي، في حين أنَّ الوجوديّة ـ هي الشكل الجديد للبوذية. وفي مجموعات أخرى من تلك الكتب والمجلات لا تُطرَح الأمور بصورة مباشرة، وإنّما يجري الحديث في إطار البرهنة والتأصيل للوشائج الفكرية، والقرابة النظرية ـ الفلسفية، المباشرة القائمة بين البوذيّة والوجوديّة. وقد شاعت هذه النظريات والأُطروحات في الأوساط الفلسفية البرجوازية (اليابانية)، لدرجة أنّها أصبحت ذات تأثير كبير حتّى على بعض الفلاسفة، الذين يحسبون أنفسهم على الماديّة[50].

والواقع أنَّ مؤيدي النظريات والأُطروحات المُشار إليها لا يُقدِّمون أيّ نوع مُحَدَّد في النظام الأساسي للحُجج والبراهين الدالّة على صحة آرائهم. وكل ما يقومون به أنهم يقارنون مذهب الوجودية مع البوذية، ويستندون بالدرجة الأولى على مقولة مفادها، أنَّ هذين المذهبين يشتركان في جملة من المفاهيم، أهمها: فكرة تقسيم الوجود الإنساني إلى حقيقي (الوجود السامي والروح الخالدة) وغير حقيقي (الوجود المادي ـ الشيئي والكثافة الفيزيقية والوجود الجسدي)، والتصور المُتماثِل حول اللاّوجود الشامل والكُلّي أو «العَدَم المُطْلَق» والتماثل أيضاً في مسألة علاقة الانسان الأخلاقية ـ القيمية بالوسط الذي يعيش فيه.

فمن خلال الحديث عن القرابة الفكرية بين الوجودية والبوذية، وتطابقهما المبدئي. . . الخ، يحاول أتباع البوذية والوجودية (كل ضمن مصالحه) أنْ يوجّهوا بصورة هادفة ومُنَظّمة الدراسات والأبحاث المطروحة، سواء ما يتعلّق منها بتسليط الضوء على تاريخ الفكر الاجتماعي، أو على

---

(50) لقد خصص يامادزاكي كين فصلاً كاملاً من كتابه «الملامح الأساسية للفلسفة اليابانية المعاصرة» من أجل البرهان على صحة أطروحة «الوجودية الآسيوية».

الوضع الراهن للأيديولوجيا. ويقدّم الوجوديون لهذه الغاية أُطروحات وآراء مختلفة تدور كلها حول الصلة الفكرية مع البوذية، بغية البرهنة على ما يزعمون من عُمر التراث الوجودي، الضارب في التاريخ الشرقي منذ عشرات القرون وفي أقدم الحضارات. أمّا أتباع البوذية، فإنّهم يستندون على الأطروحات نفسها، حيث يحاولون إثبات، أنَّ البوذية بقيت خالدة منذ لحظة ولادتها الأولى، وأنّها لم تتعرّض للتقهقر والتراجع في الوقت الحاضر، وأن «مبادءها الكبرى» (العظيمة كما يقولون) تجد ذاتها مُتجسّدة في الوجودية المعاصرة، ولهذا يجب منح الأخيرة (الوجودية المعاصرة) التفسير البوذي الصحيح...

وطبيعيٌّ، أنَّ الأُطروحات، التي تنظر إلى البوذيّة والوجوديّة من زاوية صلاتهما ووشائجهما العميقة، أو حتّى من ناحية الزعم بتطابقهما الفكري في نواحٍ مُحَدّدة، هي أُطروحات متهافتة علمياً. ويكمن العيب الأكبر في هذا النوعَ من الأُطروحات في أنَّ، أولئك الذين يبشّرون بها ينطلقون في دراسة الوجودية والبوذية بشكلٍ مبسط للغاية، آخذين بعين الاعتبار ملامحهما الأكثر عمومية وتقارباً أو تشابهاً، من أجل تعميم أهمية هذه الملامح المتقاربة، وفي الوقت نفسه العمل على استبعاد ما هو رئيس وأساسي في أية مُعالَجة نظرية جادة - وهو الجوهر الاجتماعي والمحتوى الفكري الخاص لكلٍّ منهما. ويشكّل هذا المنطلق نتيجة طبيعيَة مترتبة على اللاّعلمية في منهج أصحاب هذه الأُطروحات، الذين يُحلّلون الوجوديّة والبوذيّة بمعزل عن الأرضية الاجتماعية الملموسة، التي استدعت وجودهما والمُحرِّكة لهما في الحياة، والمساعِدة لهما في هذا الانتشار الواسع.

ولكن، بصرف النظر عن التهافت العلمي الذي يصبغ الأُطروحات المشار إليها، وعن العيب الذي ينظمُ منهجها، فإنّها مع ذلك تستمرّ في جذب اهتمام الرأي العام الياباني، باعتبار أنَّ الظرف القائم ذاته، والوعي الاجتماعي لليابانيين حتماً وجود أساسٍ واقعي مُعيّن، يشترط نوعاً من العلاقة المُتَبَادَلة بين الوجودية والبوذية. ولهذا فإنّنا نعتقد أنّ الكشف الموضوعي عن هذا الأساس القائم فعلاً (بينهما)، سيعطي الفُرصة الملائمة لفهم طبيعة التطابُق النسبي والتقارب القائم بين المفاهيم والتصوّرات الفكرية لكلٍّ من الوجودية والبوذية، وسيسمح بتحديد نقاط التلاقي بينهما وفي الوقت ذاته سيسمح بمعرفة الأفكار

والمفاهيم، التي يستغلها الأيديولوجيون البرجوازيون في أُطروحاتهم المذكورة، وبالتالي كشف الملامح، العامّة المُشتَرَكة بالنسبة للوجودية والبوذية، التي يجري تعميمها وتضخيمها من طرف أولئك الأيديولوجيين.

وبغية كشف الأساس الذي يقوم عليه التطابُق (التماثُل) النسبي بين الوجوديّة والبوذيّة، لا بُدّ من الإحاطة بحقيقة، أنّ الوجوديّة بذاتها، أي بضمونها الفكري الخاص تحتوي على صلة عميقة بالدين، وبالوعي الديني، كما هو بشكل عام وبالبوذية كـ «ديانة عالمية» بشكل خاص. هذه الرابطة المُشتَرَكَة تُلاحَظ بوضوح كبير من خلال الموقف اللاّعقلاني، الذي يبلغ درجة التصوّف والحدسية المُفرطة في موقف الوجودية من الواقع الحقيقي. فالوجوديّة، كالدين تماماً، من حيث أنّها تعبّر عن الاحتجاج (أو التمرّد) ضد الظروف الاجتماعية «اللاّإنسانية» المحيطة بالفرد أو المسيطرة عليه، كما أنّها تقف ضد اغتراب الانسان المُنتج عن ثمرة إنتاجه وكدحه، وضد الاغتراب الذاتي للفرد من نوع الاغتراب للاغتراب. هذا الاحتجاج (أو التمرّد)، الذي هو عبارة عن رد فعل للشخصية الانسانية على الظروف والأوضاع اللاّإنسانية، التي وجدت فيها في إطار المجتمع البرجوازي... يجد التعبير الفلسفي المناسب من خلال الوجودية، التي تصوغه قبل كلّ شيء على أساس غير عقلاني، وإنّما ترسمه انطلاقاً من الموقف الانفعالي والعاطفي للانسان تجاه الواقع المحيط به، ولهذا تجري صياغة تلك المفاهيم والتصوّرات في السياق المُميّز لفلسفة الوجودية، كاللاّاهتمام، واليأس، والاحساس بالضياع والاهمال في العالم المعاصر، وقلق الموت، والرعب أمام الموت... الخ. وهي حالة تقرّب، بلا شك، الوجودية من الدين من حيث المُفردات المُستَخْدَمة، وحتّى من حيث موضوعات الاهتمام والمعالجة، ناهيك عن أنّ الدين يُعبّر بدوره عن الاحتجاج ضد آلام الدُنيا، وضدّ العالم الخادع، الباطل، المزيّف، وضد تأييد الكَرْب الانساني ومِحَنِه[51].

(51) حول تقاطع الفلسفة الوجودية والتقائها مع العقيدة الدينية كُتبت دراسات وأبحاث سوفييتية كثيرة، نذكر منها على سبيل المثال: أورلوفا. ت، «التفسير الوجودي للدين». ـ في مجلة «العلوم الفلسفية»، 1965، العدد الرابع: تافاريزيان. غ.م، «المعنى الديني المبطن والمستتر في الأخلاق الوجودية». ـ في مجلة «قضايا الفلسفة»، 1965، العدد الثالث.

هذه الصلة المُشتَرَكَة مع الدّين بصفة عامة، بغضّ النظر عن نموذج هذا الدين أو تسميته، أو الشكل الذي يرتديه ليس مصادفة أنها أسهمت في ترسيخ حقيقة، أنّه أصبح يُنظر إلى الوجودية بين الفلاسفة كنوعٍ من «الدين الإلحادي» أو «الالحاد الوجودي».

من ناحية أُخرى، فإنَّ البوذيّة، كنظام ديني مُستقل، تملك سمات خاصة مميزة، من شأنها أنْ تجعله أكثر مُلاءمةً وتكيّفاً فيما يخصّ مسألة العلاقة المتبادلة مع الوجودية. فغموضها العام وضبابية مقولاتها، وعقيدتها التي تنوء تحت فعل القرون، والتي تسمح باسقاطات وتفسيرات دينية أو فلسفية، وتُعبّر بصورة أو بأُخرى عن تأليه العلاقات الانسانية بشكل يجعلها لا تحتّم وجود ربٍّ، خالق مُشخَّص يقف خلف تلك الموجودات، كما هو الحال في المسيحية مثلاً. والبوذيّة لا تعترف بالخلود الروحي للأفراد، كما في المسيحية أو في الاسلام، وإنّما تؤكّد بدلاً من ذلك على تصوّراتٍ أكثر تجريداً حول العَدَم، الفراغ، الخلاء، النيرفانا... الخ، التي تُعطي المجال لتأويلات وتفسيرات مختلفة. هذه الطبيعة الفكرية لجوهر العقيدة البوذية أدّت وتؤدّي (في الوقت الحاضر) إلى ظهور ووجود تيّارات واتجاهات، وطوائف هائلة جدّاً في البوذية، تفسر تعاليمها وتصوراتها بمعاني مختلفة تماماً، تبعاً لهذه أو تلك من الظروف التاريخية والاهتمامات الفلسفية والفكرية التي تسيطر على أعضائها. وهذا كلّه يجعل البوذيّة أكثر قابلية للتحديث بشكل عام، وللتجديد على أساس فلسفة الوجوديّة بشكل خاص.

إلاّ أنَّ السمات المُشتركة المُشار إليها ما بين الوجوديّة والدين، وبين الوجودية والبوذية على وجه التحديد، لا تُعطي الحقّ بالحديث عن القرابة الفكرية العضوية والعميقة بينهما، ناهيكَ عن التطابُق المباشر بين هذين المذهبين. فكما نعلم، أنَّ البوذية والوجودية ظهرتا في عصرين مختلفين، وكان هذان العصران على اختلافٍ شديد وتباين واسع في نمط حياة الناس، وفي مستوى ثقافاتهم المادية والروحية، وفي المؤسّسات السياسية، الاجتماعية، وفي الأيديولوجيات المسيطرة في كلٍّ منهما. ولهذا كان الاختلاف عظيماً في المضامين الفكرية لكلٍّ من البوذيّة والوجوديّة. فلقد عكست البوذية تطوّر العلاقات الاجتماعية لشعوب الشرق في العصرين القديم والوسيط، وهي تشكّل عقيدة، تضمُّ في أساسها القاعدي أفكار الخلاص،

وتحرّر الانسان من العسف والاضطهاد الاجتماعي عن طريق الانصراف عن الاهتمامات الدنيوية، الآنية، ومن خلال أُسلوب التأمّل الذاتي، والنشوة الروحية الوجدانية. . . الخ. أمّا الوجودية ـ فهي فلسفة المجتمع البرجوازي المُعاصر، التي تعكس ردّ فعل وعي البرجوازية الصغير على استلاب الفرد واغتراب الفعاليات الإنسانية. وفي الوقت نفسه تطرح الوجودية مشكلات أُخرى، غير واردة في اهتمامات البوذيّة، مثل مشكلات وجود الانسان، وإبداعاته، في ظروف مُحَدَّدة تماماً والمعاناة الفكرية والنفسية والعصبية للفرد المُغترب ضمن ظروف الأزمة العميقة التي تعيشها العلاقات الرأسماليّة، وتقع نتائجها المأسويّة على الناس المنضوين تحت سقفها. وإنّ تجاهل كلّ هذه الظروف والتباينات، ومُحاولات الربط المُباشَر ما بين البوذية والوجودية، بحجة أنهما تنتميان لأرومة فكريّة واحدة، ودون الأخذ بعين الاعتبار لمنطق التطور التاريخي للعلاقات الاجتماعية، وللثقافة، ولأشكال الوعي الاجتماعي، إنّما يُعبّر بصورة ساطعة عن منطلق لا تاريخي، مألوف وتقليدي بالنسبة للفلاسفة البرجوازيين، الذين لا يرغبون بالقيام بالتحليل العياني، المُشخَّص، أو أنهم غير قادرين على ذلك بحُكم توجهاتهم الأيديولوجية، مع الإشارة هنا إلى مسألة ارتهان تطوّر الأيديولوجيا، والفلسفة والدين بالتغيّرات والتحوّلات، التي تحصل في الحياة الاجتماعية الماديّة للشعوب.

لكنّ التأكيد على تهافت محاولات الفلاسفة البرجوازيين في النظر إلى البوذية والوجودية كمذهبين متطابقين، أو كتيّارين يتحدران من منبع فكري واحد، وتبيان الطابع غير العلمي، واللاّتاريخي للمنطلقات الفكرية لدُعاة هذه الأُطروحات، يجب ألاّ يحجب عن أنظارنا في الوقت ذاته حقيقة، أنّ تلك المحاولات، التي يقوم بها الفلاسفة البرجوازيون تجري بمنتهى الجاذبية وبلاغة التعبير. وهي تشهد على أنّ مُمثّلي الفلسفة البرجوازية المعاصرة بعامّة، ومُمثّلي الفلسفة الوجودية بشكل خاص، يوجّهون أنظارهم ليس فقط باتجاه اللاّعقلانية القصوى والمشاعر الدينية، وإنّما يروقهم كثيراً الاتجاه صوب الأيديولوجيا، المُتبقّية في المجتمع الياباني المعاصر منذ أقدم الأزمنة. وتُمثّل هذه السمة أيضاً واحدة من التجلّيات الشديدة الوضوح لتراجع، وتقهقر الفكر الفلسفي البرجوازي المُعاصِر في اليابان.

الفصل الرابع

فلسفة البراغماتية (العملية، النفعية)(*)

الفلسفة البراغماتية، كالفلسفة الوجودية، كان لها تقاليدها في الفكر الفلسفي البرجوازي الياباني ما قبل الحرب العالمية الثانية. حيث أنَّ أُطروحات الأيديولوجيين المؤسّسين للبراغماتية - بيرس، جيمس، ديوي - حصلت على الانتشار بين الفلاسفة اليابانيين بدءاً من أواخر القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين. ففي الربع الأوّل من القرن الحالي اجتذبت فلسفة البراغماتية إلى هذه الدرجة أو تلك اهتمام عدد من مشاهير الفلاسفة المثاليين في اليابان، مثل: نيسيدا كيتارو، كوفاكي غينيوكو، تاناكا أودو، تاناكا كيتيروكو وغيرهم. ولكن منذ نهاية العشرينيات من القرن الحالي أصبحت البراغماتية تحتَ تأثير التغيّرات، الحاصلة في الحياة الاجتماعية - السياسية والأيديولوجية في اليابان تفقد بسرعة مُتلاحِقة مواقعَها، وسرعان ما توقّفت عن لعب أي دورٍ ملحوظ في الأوساط الفلسفية.

بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية، وفي ظروف التحوّلات البرجوازية -

(*) البراغماتية (Pragmatism) اسم مشتق من الكلمة اليونانية براغما (Pragma) ومعناها العمل، وهي مذهب فلسفي يستند على فكرة أنَّ العقل لا يبلغ غايته إلاّ إذا قاد صاحبه إلى العمل الناجح، فالفكرة الصحيحة هي الفكرة الناجحة عملياً وتجريبياً، ولا يُقاس صدق القضية إلاّ بنتائجها العمليّة. وصدق القضايا موضوع نسبي يتغيّر بتغيّر العلم، وأنّ الحق ذاته نسبي، أي منسوب إلى زمان مُعيّن، ومكان معين ومرحلة مُعيّنة من العلم والتاريخ. وقد أخذ بهذا المذهب جيمس وبيرس وديوي الأمريكيّين. ومن فروع البراغماتية مذهب الأداة (الأدواتية، الوسائلية) والقائم على قول جون ديوي: النظرية أداة أو آلة للتأثير في التجربة وتبديلها، والمعرفة النظرية وسيلة للسيطرة على المواقف الطارئة... الخ. وقد اتُفِقَ على ترجمة البراغماتية في أغلبية المؤلّفات والموسوعات العربية تحت إسم الفلسفة العملية أو النفعية. ولكننا آثرنا أن نستخدم هنا التسمية الدارجة - (البراغماتية) منعاً لأي التباسٍ ولشيوع هذه التسمية في جميع الأوساط الثقافية والفكرية تقريباً (المُترجِم).

الديمقراطية وبتأثير مجوعة من العوامل الأُخرى (يُرجى العودة بهذا الشأن إلى الفصل الأول)، أصبح لفلسفة البراغماتية شعبية بين الفلاسفة البرجوازيين اليابانيين وانتشرت بشكل لافت للنظر في قطاع مُعيّن من المعارف العلمية. وتغلغلت الأفكار الفلسفية البراغماتية في فروع مختلفة من العلوم الطبيعية، وفي منهج الادراك العلمي، وفي الدراسات المنطقية والنفسية (السيكولوجيّة). وقد غاصت البراغماتية عميقاً في علم الاجتماع البرجوازي (السوسيولوجيا). كما أصبحت أفكارها ومبادؤها عنصراً عضوياً، بل جزءاً لا يتجزّأ من النظريات الاجتماعية (السوسيولوجية) العامّة، وكذلك الأمر بالنسبة إلى الدراسات والأبحاث الاجتماعية العيانية - الميدانية. ومع تطوّر الأساليب الكمّية (التكميم) في دراسة الظواهر الاقتصادية، ومع تزايد استخدام الاحصاء الرياضي والبَرْمجة دخلت المنهجية البراغماتية والمعرفة العلمية - التجريبية إلى النظريات الاقتصادية البرجوازية. هذا وقد حصلت البراغماتية أيضاً على مواقع ثابتة كذلك في مناهج التربية اليابانية وفي قطاع التعليم الياباني بصورة عامة. وساعدَ على ذلك الانتشار البعثاتُ والارسالياتُ التعليمية الأمريكية التي جابت اليابان، محاولة «إصلاح» المدرسة اليابانية وفق النموذج الأمريكي وضمن روح نظام «Progressive education» (التربية التقدُّميّة)[1].

وكانت القوى المحركة - الرئيسة في انتشار فلسفة البراغماتية في مرحلة ما بعد الحرب، هي الجمعيات والمُنظمات، التي ظهرت في أواخر الأربعينيات وأوائل الخمسينيات، كـ «جمعية فلسفة العلم»، «جمعية دراسة الفكر الاجتماعي المعاصر»، «معهد علم النفس الاجتماعي». ففي هذه الجمعيات والمؤسّسات اتّحَدَ أكثرُ أنصار البراغماتية نشاطاً، الذين بشّروا بأفكارها في الأوساط العلمية وبين المثقفين (الانتلجنسيا) ذوي الاهتمامات الفلسفية. وقد تركّزت جهودهم الدعاوية على صفحات المجلاّت، ومن خلال طبع مجموعة من الكُتب المستقِلّة، وترجمة مؤلَّفات البراغماتيين الأمريكان، وعبر نشرِ عددٍ كبير من المقالات، التي تُقدّم شروحات وتفسيرات لتلك المؤلَّفات (الأمريكية) من طرف الفلاسفة اليابانيين. ولعبت وسائل الإعلام الجماهيري دوراً كبيراً في شعبية وشهرة أفكار البراغماتية،

(1) مجلة «علم التربية المعاصر»، طوكيو، 1966، العدد الثاني.

وبخاصة في السنوات العشر الأولى، التي أعقبت الحرب العالمية الثانية، حيث كانت تلك الوسائل تحت رقابة السلطات الأمريكية المُحتلّة.

وإذا كان أتباع فلسفة البراغماتية قاموا في البدايات الأولى باعادة انتاج ونشر مجمل الأفكار والمبادئ، التي صاغها أيديولوجيّو البراغماتية الأمريكية، فإنّ المرحلة اللاّحقة شهدت نشاطاً آخر يتّفق واستيعاب المُفكّرين اليابانيين للبراغماتية. فبالإضافة إلى شرح وتفسير الفلسفة البراغماتية «الكلاسيكيّة»، بدأت تتعاظم بصورة ملحوظة نزعةٌ لإعادة قراءة المبادئ الكبرى في هذه الفلسفة، ولاعادة تأصيل مضمونها الأيديولوجي، وأيضاً لإلباسها حلّة جديدة تتناسب مع ظروف الواقع الياباني. وقد تجلّت هذه النزعة بوضوح كبير في عقْدَي الأربعينيات والخمسينيات، اللّذين شهدا قيام اتجاه ياباني خاص، أُطلق عليه «البراغماتية اليابانيّة». وتسمح متابعة ظهور هذا الاتجاه الفكري وارتقائه بفهم المشروطية الاجتماعية لانتشار البراغماتية في اليابان المعاصرة، ممّا يُعطي امكانية واقعيةً وموضوعيةً لكشف السّمات والملامح الخاصّة بتطور الأيديولوجيا البراغماتية في وعي المُثقّفين اليابانيين بعد الحرب.

إنَّ ظهور «البراغماتية اليابانية» كاتجاه فكري عكس في الحقيقة التغيّرات المُعَقّدة والمُتناقِضة، التي حصلت في وعي الفئات البرجوازية الصغيرة، وفي وعي الانتلجنسيا الليبرالية، التي تعرضت لتأثير التغيّرات والتحوّلات الديمقراطية الجارية بعد الحرب. وقد أسهمت في تكوين هذا الاتجاه الفكري عدّة عوامل، مثل سياسة السُلطات الأمريكية المُحتلَّة، والدعاية لنمط الحياة الأمريكية من جهة، ونموّ الحركة الجماهيرية المُعادية لأمريكا، والتأثير المُتعاظِم لأفكار الماركسية في اليابان من جهة أُخرى. وكان نشوء «البراغماتية اليابانية» نوعاً من ردّ الفعل المُباشر على هيمنة البراغماتية الأمريكية، المتبلور لدى مجموعةٍ مُعيّنة من علماء الاجتماع البرجوازيين والكُتّاب، الذين تلقّوا بشكل نقدي ما جرى من تحوّل في الخطّ السياسي للولايات المتحدة الأمريكية، والذي أعاق تحقيق ديمقراطية حقيقية في البلاد، ولكنهم في الوقت نفسه لم يتحرّروا تماماً من تأثير الأيديولوجية، التي أدخلها الأمريكيون معهم، بما في ذلك البراغماتية.

وفي إطار أيديولوجي ودُعاة «البراغماتية اليابانية» برزت مجموعةٌ من

الباحثين في الفكر الاجتماعي الياباني، منهم كونو أوسامو، تسوورومي سونسوكي، ماروياما ماسو، روكورو هيداكا، أوياما سيومبي وسيميدزو إيكوتارو. وتكوّنت هذه المجموعة بشكل مُنتظم مع بعضها، فأسّست «معهد الفكر الاجتماعي»، الذي أصدر مجلّة مُتخصصة تنطق باسمه بعنوان «عِلْم الفكر». واستخدم ممثّلو هذه الجماعة المجلّة المذكورة، كما اعتمدوا على دعم دار نشر «إيوانامي سوتين» ومجلّة «العالَم» في طبع مؤلّفاتهم ونشر أبحاثهم ودراساتهم. وساعد في انتشار آرائهم إلى حَدٍّ كبير الوضع المُتمثِّل في أنَّ أيديولوجيّي «البراغماتية اليابانية» أسهموا بفعاليّة عالية في حركة الدفاع عن السلام، التي راجت في اليابان في عقد الخمسينيات من هذا القرن. وقد حاول هؤلاء الأيديولوجيون أن يوَصِّلوا نظريّاً المبادئ والأفكار الأيديولوجية لهذه الحركة[2]. وممّا ساهم في نشاط أنصار «البراغماتية اليابانية»، أنَّ الفلاسفة اليابانيين وعلماء الاجتماع (السوسيولوجيين) الماركسيين لم يتمكّنوا في بداية الأمر من التضافُر والتكاتف في مواقفهم النقديّة ضد هذا الاتجاه الفكري، بسبب الركود أو الجمود الذي كان غالباً على النشاط الذهني والفكري في تلك المرحلة، وبسبب ضعف الصراع مع الأيديولوجيا البرجوازية[3]. ومع ذلك فقد وسَّع الفلاسفة ـ الماركسيون جبهة نضالهم ضد مُنظِّري «البراغماتيّة اليابانية»، حيث تركّز النقد الموجّه ضد البراغماتيين اليابانيين سواء في المقالات المبكرة لـ «إيواساكي تيكاتسوغو»، أو في ممّا نشره في مرحلة زمنية لاحقة أويدا كويتيرو. وهي مقالات وخطابات تثير الاهتمام بدون شك بالنسبة لفهم جوهر «البراغماتية اليابانية»، ومعرفة أساسها الاجتماعي، والسِّمات الخاصّة لمبادئها الفكرية ـ النظرية[4]. واستناداً على هذه

(2) تاريخ الحياة الروحية اليابانية بعد الحرب العالمية الثانية، طوكيو، 1963.

(3) أشارت إلى هذا الوضع كثير من الدراسات والأبحاث المتعلقة بقضايا الفلسفة اليابانية المعاصرة من وجهة نظر ماركسية، نذكر منها ـ على سبيل المثال ـ دراسة موري كويتي حول «تطور الفلسفة المادية في اليابان بعد الحرب العالمية الثانية»، والتي نشرت ضمن مجموعة من الدراسات ضمّها كتاب «الفلاسفة التقدميون المعاصرون في اليابان»، موسكو، 1964 (بالروسية).

(4) إيواساكي تيكاتسوغو، الجدل وعلم الاجتماع المعاصر، طوكيو، 1967: أويدا كويتيرو، حدود تطور البراغماتية. ـ في «عرض الأنشطة الثقافية» (البانوراما الثقافية، عرض نقدي)، =

الأعمال النقديّة، وكذلك بالاستفادة من بعض المؤلّفات العائدة للبراغماتيين اليابانيين أنفسهم، سنحاول تقديم وصف واقعي - موضوعي لهذا التيّار الفكري غير العادي وغير المألوف تماماً.

البرنامج الفكري للبراغماتييّن اليابانيين غير مُتّسق لأبعد الحدود. وهذه سمة يمكن ملاحظتها بسهولة ويسر عند التعرّف على النقاط الانطلاقيّة لديهم. فالبيانات، المنشورة باسم هيئة تحرير مجلة «سيسو - نوكاغاكو» (علم الفكر)، تؤكّد أنه «حتّى الآن تُلاحَظ في اليابان نزعة، تُظهِر أنَّ «الفكر الاجتماعي» يقع تحت سلطة زمرة من المُفكّرين المحترفين من الأوساط الأكاديمية، وأنّ هؤلاء «المفكّرين» - المحترفين لم يربطوا ما بين الحياة و«الفكر»، ولهذا فإنّ نشاطهم لم يكن نافعاً ومُثمِراً». وقد أعلَنَ مُنظِّرو البراغماتية اليابانية في وقت لاحق، أنّه بغية تصحيح هذا الوضع «غير الطبيعي» فإنّهم سيقومون بالدعاية «للفكر الحي»، المُرتبط بصورة وثقى مع «الحياة اليومية الاعتيادية والواقعية»، وأنهم سيقومون بدعم التعبير الحُرّ لمختلف الآراء والأفكار، ووجهات النظر... الخ. وفي إطار ما أسموه بانطلاقة مبدئيّة هامّة، اقترحوا «بدلاً من المثالية الألمانية والكالفينيّة، والفكر المرتقي من مفهوم إلى مفهوم أعلى، أنْ يُنقَلَ الفكرُ إلى مرحلة الفصل العملي، وأنْ يعثرَ على المكان المَناسب لهذه، أو تلك من المفاهيم في عملية النشاط الفعلي، أي أنْ تتحوّل الأفكار إلى مُمارسات عملية - مُفيدة»[5].

وقد صيغت مهام «البراغماتية اليابانية» وأهدافها بصورة أكثر شموليّة ووضوحاً من طرف زعمائها في دراساتهم وأبحاثهم التفصيليّة في موضوعات مُستقلة (مونوغرافيّة). وهكذا، فإنّ تسورومي سونسوكي، الذي يرى أنّ المهمة الأساسيّة لهذا التيّار تتمحور في الصراع ضد النزعة الأكاديمية للفلسفة القديمة، التي تشتغل بأبحاث ومفاهيم نظريّة مُجرّدة، تأمليّة، وبعيدة عن الحياة تماماً، أعلنَ في مؤلّفاته مبدأً خاصاً هو «الوقوف ضدّ نزعة التفلسف الاحترافي الأكاديمي»، وضد النزعة الفلسفيّة الخالصة (أي الفلسفة من أجل الفلسفة

= 1962، الاعداد 6 - 8.

(5) أويدا كويتيرو، حدود تطور البراغماتية. - في مجلة «عرض الأنشطة الثقافية»، 1962، العدد السابع، ص 14 - 15.

ذاتها، دون مناقشة المسائل الواقعية والحياتية والعملية ـ المُترجِم)، واقترح من حيث الجوهر إصلاحاً جذرياً في التفكير الفلسفي[6]. وأكّد تسوورومي سونسوكي، أنَّ المشاريع الخاصّة بتطوير الفلسفة انطلاقاً من مواقع «مُعاداة التفلسف الأكاديمي» سبق أنْ طُرِحَت في السابق، بل إنّه جرت محاولات لتنفيذها عملياً في إطار البراغماتية الأمريكية. لكنّ هذه المحاولات انتهت إلى الفشل، باعتبار أنَّ من قاموا بها لمْ يُدركوا بوضوح كافٍ الأساليب والطُرق المناسبة فعلاً لتنفيذها، ولهذا فقد ارتَدّوا تدريجياً نحو «الفلسفَة الأكاديمية» المعروفة، ونحو الموضوعات الفلسفية التأملية والتجريدية. وللتخلّص من إمكانية الوقوع في تكرار تلك المحاولات الفاشلة، فقد دعا تسوورومي إلى العمل «الجاد» لتطبيق مبدأ «معاداة الفلسفيّة الأكاديمية»[7].

ورأى تسوورومي ومشايعوه الفكريّون، أنّ إمكانية تحقيق تصوّراتهم المذكورة، تكمن قبل كل شيء، في تطبيق «منهج البراغماتية» بدون «النظام الفلسفي للبراغماتية»، لأنهم يعتقدون أنَّ هذا النظام (الفلسفي)، لا يستجيب لمُتطلّبات المجتمع الياباني المعاصر. حيث ينظر البراغماتيون اليابانيون إلى «النظام الفلسفي للبراغماتية» بصفته «أيديولوجية للامبريالية» وكـ «فلسفة مثاليّة رجعية». ومن هنا فقد أعلنوا، أنهم يؤيّدون «الاستنتاجات النهائية» للماركسيّين فيما يتعلّق بتقييم البراغماتية الأمريكية كتيّار فلسفي[8]. وقد وضع البراغماتيون اليابانيون نصب أعينهم مهمّة فصل «المنهج» عن «النظام» أو «النسق» الفلسفي في البراغماتية، والوصول عبر هذه العملية، إلى وضع «منهج للإدراك» النظري والعملي بآنٍ معاً. لكنّهم لم يتجاهلوا بطبيعة الحال حقيقة، أنّه توجد بين المنهج والنظرية علاقة عضوية. فكتبوا في هذا السياق: «يجب التأكيد بشكل خاص، أنَّ جعل البراغماتية مُفيدة ومُثمِرَة استناداً إلى هذا المنهج أمرٌ ينطوي على صعوبة كبيرة، بسبب تبعيته الأيديولوجية للبراغماتية الأمريكية المعاصرة»[9]. ولهذا فإنَّ حَلّ المسألة

---

(6) تسوورومي سيونسوكي، مدخل إلى البراغماتية، طوكيو، 1959، ص 202.

(7) المصدر نفسه.

(8) أويدا كويتيرو، حدود تطور البراغماتية، في المرجع المذكور سابقاً، ص 11.

(9) المصدر نفسه، ص 12.

المُتعلّقة بكيفية بناء منهج للإدراك بدون النظام الفلسفي للأفكار تركه البراغماتيون اليابانيون مُعلّقاً للمستقبل، ودعوا في الوقت ذاته إلى تركيز الجهود كلّها لوضع منهج براغماتي عياني ـ مُحدَّد، وتطبيق هذا المنهج «المُبْتَكَر ميدانياً» على الواقع الياباني الفكري المُعاصِر.

إلاّ أنَّ البراغماتيين اليابانيين لم يُقدِّموا تأسيساً جدّياً ومُقنعاً، حول الطُرق التي يرونها مُلائمة وممكنة فعلاً لوضع «منهج» جديد بديل عن المنهج البراغماتي «الكلاسيكي» بدون «النظام أو النسق الفلسفي». فلقد عوّلوا كثيراً على عملية الابداع ذاتها في هذا الاتجاه، ومع ذلك قدّموا المحطّات العامّة لبرنامجهم وفق المُرتكزات المذكورة. وتسورومي ذاته يعتقد في كتاب «مدخل إلى البراغماتية» بوجوب القيام بعدّة شروط مُسبَقة، من شأنها ضمان النجاح للموضوع، ويصوغ وجهة نظره ـ بالدرجة الأولى ـ حول العلاقة بين الناس، الذين يُمكن أنْ تقع على عاتقهم مُهمة تطوير الفلسفة وتغييرها. ويقول في هذا السياق: «ما دام أنَّ الذين يُلحّون على هذه المسألة باستمرار، هُم الفلاسفة، فإنَّ إصلاح الفلسفة لن يحصل. فالفلاسفة، الذين يتعلّمون الفلسفة في المؤسّسات التعليمية، ثم يلقون على المُدرّجات الجامعية بعد ذلك، ما بين عشرين وثلاثين سنة محاضراتِهم المُعادَة في تاريخ الفلسفة، فإنّهم مهما كرّروا التصريح عن «الارتباط بالممارسة العملية»، لا يقومون ـ عملياً ـ بتطبيق هذا الشعار، وإنّما يشتغلون بتلك الموضوعات، التي تؤيّد وجهة النظر الفلسفية، الوحيدة التي يعرفونها جيداً، (من خلال تلك السنوات الطويلة التي يقضونها في إعادة قراءة المحاضرات الفلسفية ذاتها)»[10]. ومن هنا، يستنتج تسورومي، أنَّ «قضية الفلسفة يجب أن تُسْحَب من أيدي الفلاسفة المُحترفين وتُسلَّم إلى غيرهم من الناس. وبالذات، لأولئك، الذين كانوا حتّى الآن خارج الفلسفة، والذين سيصبحون الحَمَلَة الحقيقيين للفلسفة»[11]. ويعتقد تسورومي أيضاً، إنَّه من الأفضل المُساهمة في سحب المشكلات الفلسفية من إطار الفلسفة القديمة وتوزيعها (أي المشكلات) على مجالات المعرفة العلمية المختلفة، وعلى قطاعات النشاط العملي. ولا بدّ أنْ تجري عملية تأصيل المشكلات الفلسفيّة،

---

(10) تسورومي سيونسوكي، مدخل إلى البراغماتية، ص 203.

(11) المصدر نفسه، ص 204.

ولمدة مرحلية زمنية محددة في علوم أخرى، في مهَن أُخرى، وفي وضع آخر»[12].

ويطوِّر تسوورومي لاحقاً تصوّراته تلك، فيُعلن، أنَّ المنهج الفلسفي للادراك يجب أن يتكوّنَ في إطار ما يسميه بـ «شبه العلم». وقد كتب بهذا الصدد يقول: «إنَّ كثيراً من المُفكّرين التقدميين لليابان المعاصرة، يصلون إلى استنتاجات «علميّة» محضة، ولكن بسبب ضعف منهج الادراك لديهم لا يستطيعون القضاء على الفجوة بين مجالَي العِلْم والممارسة. وبغية التخلّص من هذه الفجوة، فإنّه لا يوجد طريقٌ آخر، عدا تثبيت مجال متوسّط بينهما، وهو ـ «شبه العلم». وإنَّ وجود «شبه العِلْم» وتطوره تُمليه ـ حسب رأي تسومي ـ حاجات الحياة ذاتها. ويضيف قائلاً: «يجب احترام الأساليب والطرائق المضبوطة للعلوم المتخصصة، ولكن في الوقت ذاته يمكن احترام نمط التفكير الجدلي أيضاً. فالكون عظيم القِدَم في حين أنَّ تاريخ التفكير الانساني ما زال قصيراً، ولهذا توجد في العالم (الكون) حقائق وقيم كثيرة، يمكن اكتشافها مُجَدَّداً، وإذا كان الناس البسطاء، ممن يفكّرون بشكل سليم ويتمتعون بالاخلاص والصدق، سيقومون بالتأمّل المباشر حول الكون، ودون أن يتدخّلوا بقضايا العلوم المُتخصّصة... الخ، فإنَّ ذلك سيعطي دفعاً قوياً وعملياً للفلسفة... وبصرف النظر عن حقيقة، أنَّ جزءاً من العلماء يمتلكون معارف علمية شديدة التعقيد والدقة، إلاّ أنَّ الانسانية بأكملها، بما فيها أولئك العلماء طبعاً، ما زالت إلى الآن تتعرّض لنير الاستغلال ومُهدَّدة بخطر الحرب حتى إنّها فاقدة لحرية الكلمة... هذا الوضع المُخيف فعلاً يحصل نتيجة، لكون التربية تتمُّ في إطار حضارة الفصْل والعزْل، أي في حدود مجالين فقط ـ العِلْم والممارسة، ولم تحصل هذه الحضارة على تطور قوي يربط ما بين هذين الحَدّين والمجالين عبر مجال بيني، ومشترك بينهما، وهو ما نسميه بمجال شبه العلم»[13].

وفي سعيه الحثيث لسحب تطور الفكر الفلسفي من القطاع المُحترِف، وربطه مع الحاجات العملية، فإنَّ تسوورومي يقترح مواصلة السير إلى الأمام،

(12) المصدر نفسه.

(13) المصدر نفسه، ص 205.

مؤكِّداً على ضرورة التقارب الأقصى ما بين الفلسفة وحقائق الواقع المباشر، ومع الحياة اليومية الاعتيادية للناس، كما هي. فكتب حولَ هذه المسألة يقول: «إنَّ القدرة على ربط زوايا الحياة اليومية مع الفلسفة، تعني ربط الأسئلة الأساسية حول الحقيقة، والخير والجمال مع القضايا العمليّة الصغيرة والبسيطة للانسان، كقراءة الكتاب، وسماع الحديث، والتصويت، وتناول الطعام، وكتابة المذكرات اليومية. . . الخ. فالفلسفة في هذا الإطار بالذات تُصبح أُسلوباً مُريحاً لزيادة الاهتمام الفعلي بجوهر الحياة»[14]. وفيما يتعلق بـ «غَمْر» الفلسفة و«إغراقها» في الحياة اليومية الملموسة، مع نثرها في «مُختَلَف الجهات والقطاعات» و«زوايا الحياة العاديّة»، يدعو تسورومي إلى تغيير لُغة الفلسفة ذاتها، وكذلك مخزونها المفاهيمي المُتَدَاوَل بين مُحتَرِفي الاشتغال بها: «إنَّ أساس الاصطلاح الفلسفي الجديد، يجب أنْ يضمَّ في داخله الكلمات المأخوذة من الفَنّ، ومن الحياة اليومية، والمُحَرَّرة من استخدامها السابق، لتُستعمَل في معانٍ أعرض وأشمل، ومصطلحات من العلوم المختلفة، وكذلك مصطلحات تلك العلوم، التي تُنزَع منها الوظيفة المعرفية الصارمة السابقة، لكي نجعل مضمونها الجديد أكثر عاطفية وانفعالاً»[15]. وفي قناعة تسورومي ومُحازبية، فإنَّ «مفتاح إعادة بناء الفلسفة (البيريسترويكا الفلسفية) يجب أن يكون عبر استقصاءات ودراسات واسعة بين التيارات الفكرية المختلفة»[16]. وهم يدعون في هذا السياق إلى عدم التقيّد بأيديولوجيا البراغماتية التقليديّة (الكلاسيكية)، وإنّما إلى دراسة الاتجاهات الفلسفية والفكرية الأُخرى، ولكنهم يبدون في الوقت ذاته تحذيراً واضحاً للغاية، من جهة، أنَّ «الحركة الماركسية تُمثّل أيديولوجيّة، غير مناسبة لصياغة صحيحة لنظرية مُعاداة التفلسف الأكاديمي»[17].

وكما يتجلّى من عرضنا لمُنطلقات «البراغماتيّة اليابانية»، فإنَّ أيديولوجيّي هذا الاتجاه يطرحون المشكلة الجذريّة الكُبرى، التي طالما طُرحت في الفلسفة

(14) المصدر نفسه، ص 206.

(15) المصدر نفسه، ص 211.

(16) المصدر نفسه، ص 212.

(17) المصدر نفسه، ص 212.

البرجوازية، والمتمركزة حول صلة الفلسفة بالواقع الفعلي، ويضعون نصب أعينهم حَلَّ المهمّة المرهونة بتلك المشكلة المركزية، التي تتمثل في القضاء على الفصل الحاصل بين النظرية الفلسفية والتطوّر التاريخي للعلاقات الاجتماعية في اليابان، وإنَّ أوضح ما يُميّز تلك المُنطلقات هو العجز الكامل لدُعاتها عن الاقتراب من الحَلّ العلمي لهذه المشكلة. إذْ إنَّ الحَلّ العلمي يُستَبدل لديهم بمناقشات عامّة بشأن تطوّر «شبه العلم»، وإيصال الفلسفة إلى الانخراط التام في الحياة اليومية، وتغيير المفاهيم الفلسفية وغير ذلك من الأُطروحات. كلُّ هذه النقائص في المُنطلقات النظرية للبراغماتيين اليابانيين، كان لها انعكاسها الحتمي على الاستخلاصات والاستنتاجات النهائية لدراساتهم ومناقشاتهم النظرية. فكّتاباتهم لا تفتقر فقط إلى العناصر العقلانية الارتكازية، المُتّسِقة مع المنطلقات العامّة والأوليّة لأُطروحاتهم، بل يتجلّى فيها غياب الوحدة الفكرية والحَدّ المطلوب من التصورات المشتركة إزاء المُشكلات المطروحة.

ويُذكَر أنَّ أويدا كويتيرو، الذي كتب مؤلّفاً مُفَصّلاً حول البراغماتيين اليابانيين يعمم فيه نتائج أعمالهم الابداعية الواقعية، حدَّد ثلاث سمات مميزة - حسب وجهة نظره - لهذا التيّار الفكري، السمة الأُولى - تتمثل في ما أشرنا إليه أعلاه من تقسيم البراغماتية إلى «البراغماتية كأيديولوجيا أو فلسفة» و«البراغماتية كمنهج» و«العمل على استيعابها في قسمها الأخير (المنهج). السمة الثانية - «تأثير» الماركسيّة على البراغماتيين اليابانيين، وسعي البراغماتيين «لتقدير الماركسية بصورة أقرب إلى الإيجابيّة». أمّا السِمة الثالثة، فتتمثّل في «نوع خاصٍّ من التلفيقيّة»، المُرتكزة على التفسير «الحُرّ»، «المُبدِع» لمختلف المنطلقات والمبادئ. ويؤكّد أويدا أنَّ «هذه التلفيقية والتعدُّديّة، تتجلى بشكلٍ خاص في صورة تعمد التلفيق والتوفيق ما بين البراغماتية والماركسية. ويمكن القول، إنَّ هذه الانتقائية بالذات، هي تُشكّل السمة الخاصة المُميزة للبراغماتية اليابانية، وتُشكّل في الوقت ذاته مصدر «جاذبيتها الكُبرى»[18].

هذا الوصف لـ «البراغماتية اليابانية» يُعطي، بلا شكّ، تصوّراً حوله

---

(18) المصدر نفسه، ص 213.

نزعات تطوّر هذا التيّار. وعند أخذها بعين الاعتبار، لا بُدّ إلى جانب ذلك من التأكيد، أنّ كشف السمات الخصوصية للبرنامج الأيديولوجي للبراغماتيين اليابانيين، لا ينحصر فقط في معالجة إدعاءاتهم حول وضع «منهج للادراك بدون النظام الفلسفي»، ولا في تأكيداتهم حول ما يزعمونه من علاقة «إيجابية» تجاه الماركسية، باعتبار أنّ إدعاءات واعلانات مُماثلة صدرت عن سلسلة كبيرة من الاتجاهات المثالية في الفلسفة البرجوازية. إضافة إلى ذلك، فإنّه يجب التأكيد في هذا السياق، أنّ القول عن «التوفيق بين البراغماتية والماركسية» كخصائص لمنهج البراغماتيين اليابانيين، يجب أن يعني في الوقت ذاته، أنّ هذه «التوفيقية» أو «التلفيقية» تتضمن عملياً استخدام مجموعة من المواصفات والأُطروحات، المُجتزأة بشكل مُصْطَنَع من الفلسفة الماركسية، وتفسيرها انطلاقاً من وجهات نظرهم (البراغماتية أساساً).

والتحليل الذي قام به أويدا لطبيعة المواقف النظرية للبراغماتيين اليابانيين، والذي سننقل أدناه موجزاً عنه، يؤكد الأفكار التي أشرنا إليها أعلاه. فأويدا يقوم بمحاولة تهدف إلى شرح الجوهر الذي يرتكز عليه المنهج البراغماتي التلفيقي، ويلفت النظر بشكل خاص، إلى دعوات أنصار «البراغماتيّة اليابانيّة» من أجل تطوير المُعالجة «الحُرّة»، و«المُبدِعَة» «لكافة الآراء والأفكار». وفي هذا السياق يستشهد أويدا بما قاله س. تسوروومي حول منهج البراغماتية ببضع عبارات مَجازيّة الصياغة، ودقيقة الوصف في آنٍ معاً، حيث يقول: «منهج البراغماتية هو منهج توضيح المعنى... وهو منهج تلفيقي من نوع خاص، يتجلّى في أنه خلال عملية بلوغ الفهم الواضح لمعنى فكرة ما في الاتجاهات الفكرية المختلفة... تظهر عندئذٍ إيجابيات وسلبيات هذه الاتجاهات الفكرية وما هي الصلة بينها. وإذا كانت البراغماتية تتكوّن كنظام أصيل للأفكار، فإنّ أصالتها هذه ستنمو فقط انطلاقاً من أصالة هذا المنهج التلفيقي ـ التوفيقي بالذات»[19].

وكنموذج للتوليف (التلفيق) المُتّبع عند البراغماتيين اليابانيين يشير أويدا

---

(19) أويدا كويتيرو، حدود تطور البراغماتية. ـ في «عرض الأنشطة الثقافية» (البانوراما الثقافية ـ عرض نقدي)، 1962، العدد السابع، ص 15 ـ 17.

إلى آراء أوياما سيومبي وإيتي سابورو، اللَّذَيْن يبتدآن «من التلفيق في المنطلق» ليصلا إلى «التلفيق في القانونية التاريخية». ويتوقف أويدا خصوصاً عند النظرية التي اقترحها أوياما في علم المنطق، نظراً لكون التلفيق لديه يتجلّى في صورة أكثر «تماسُكاً» و«شموليّة» و«وضوحاً». وفي هذا الإطار بالذات، يكشف أويدا محاولة أوياما «توحيد» النظريات والمبادئ المنطقية من أرسطو وحتى ماركس ولينين، وتكوين (بنتيجة هذا «التوحيد») أرقى وأكمل أنواع المنطق الجدلي «التركيبي». وبرأي أوياما ـ صاحب هذه الفكرة ـ فإنَّ أساس هذه الوحدة التلفيقية، يجب أن يرتكز على منطق الماركسية ومنطق البراغماتية (تشارلز بيرس، جون ديوي). وفي نقده لموقف أوياما، يشير أويدا بشكل خاصّ، إلى الأمور التالية: «أولاً، أنّه (سيومبي أوياما)، في تعريف الجدلية كـ «علم من قوانين المنطق»، نزع نواة نظرية المعرفة الماركسية، القائمة على التبعية الانعكاسية ما بين الجدلية الموضوعية والجدلية الذاتية. . . وثانياً، عندما يعزل عن الجدلية كقوانين عامة لتطور الكون والادراك الجدل كـ «علم عن قوانين التفكير»، تُفتح الأبوابُ بسهولة في المنطق ونظرية الادراك أمام الثُنائيّة والمثالية. . . وثالثاً، إنّ الجدلية، الموضوعة في مركز «قانون وحدة وصراع الاضداد» (عند لينين)، والتي تؤكّد، أنه في جميع الظواهر والأوضاع والتغيّرات توجد نزعات متناحِرة، مُتعارِضة، ومُتضادّة، تُعبّر عن الطابع المُطلق لصراع الأضداد والطابع النسبي والمؤقّت لوحدة الأضداد، تُستَبْدَل بالمنطق البراغماتي المُسَطّح والمُجرّد، القائم على مبدأ «الفرضية والاختبارات»[20].

في الملاحظات الانتقادية، التي يطرحها أويدا بخصوص منهجية أوياما وإيتي المثالية وفهمها للفرضيات، وأساليب البرهنة عليها والتحقُّق من صحّتها، تتبين معرفته العميقة والسليمة للجوهر غير العلمي، الذي بنى هؤلاء الفلاسفة أطروحاتهم التلفيقية على أساسه. في الوقت نفسه وبهدف إظهار السِّمات الخصوصية للآراء التلفيقية عند كلٍّ من أويدا وإيتي لا بُدّ من إضافة حقيقة، أنه في التراكيب التلفيقية لهذين المُمثّلين البارزين لـ «البراغماتية اليابانية» يُلاحَظ

(20) المصدر نفسه، العدد 6، ص 17.

التشابُك والتداخُل الكبيرين بين المبادئ البراغماتية ومبادئ الوضعية المُحْدَثَة، وأنَّ أُطروحات الوضعية المُحْدَثَة تلمس بصورة أوضح عند إيتي. وهذا الوضع بالذات يُعطي المسوِّغ المنطقي لدراسة نظرية «المنطق المُوحَّد»، وبخاصّة في شكله المتطور عند إيتي، الذي يُجسِّد قبل كل شيء التعبير الأصرح عن الاتجاه الوضعي المُحْدَث في الفلسفة البرجوازية اليابانية المعاصرة (آراء أوياما وإيتي الأكثر تفصيلاً سنعرضها في الباب القادم من هذا الفصل).

وإذا كان أوياما، وإيتي، اللذان اشتغلا في حقل وضع منهج للادراك والمعرفة، حاولا مزج البراغماتية الوضعية، ومالا بصورة أكبر نحو الأخيرة، فإنَّ مجموعة ما يُسمَّى بأنصار «ديمقراطية الحياة الواقعية»، التي كانت تضم كلاً من تسورومي سونسوكي، أونو تيكارا، ناغاي[21]، انجذبت أكثر نحو النموذج الأمريكي الكلاسيكي للبراغماتية. ومع أنَّ مُمَثِّلي هذه المجموعة امتنعوا عن الاعتراف اللّفظي بالمبادئ الفلسفية البراغماتية الأمريكيّة، إلاّ أنهم لم يتمكّنوا عملياً في النهاية من التحرُّر من تأثيرها الواضح عليهم. ويؤكِّد ذلك آراؤهم في ظواهر الحياة الاجتماعية المختلفة، بما في ذلك حول طبيعة تفكير الانسان. ولقد بشَّر أنصار «ديمقراطية الحياة الواقعية» بتصوّر مُشوَّهٍ عن طبيعة التفكير الانساني، تحت تأثير الصيغة البراغماتية المعروفة ـ «التفكير هو جزء من العمل والمُمَارَسة». صَحيحٌ أنهم لم يعترفوا صراحة بالمُنطَلَق البيولوجي للبراغماتية الأمريكية في فهم طبيعة التفكير، وفي تفسيره كوسيلة للتكيّف مع الوسط المُحيط، إلاّ أنهم مع ذلك نادوا بأفكار وأُطروحات، تؤدّي فعلاً إلى إزالة الحَدّ بين المُمارسة والتفكير، وبالتالي إلى ذوبان الفكر في العمل والمُمَارَسَة. وفي محاولة لتنفيذ منطلقاتهم النظرية حول تبعية الفكر للممارسة العملية، استناداً إلى تلك الأُطروحات والمُقدِّمات نادى ممثّلو هذه المجموعة بين ما نادوا إليه بضرورة الامتناع عن توجيه الفكر وبخاصة ما أسموه بـ «الأوضاع والحالات الكُبرى»، التي تُجسِّد القوانين العامة للتطور ـ الاجتماعي، والتركيز بالمُقابل على المضامين العيانية الملموسة في الحياة اليومية، أي على «الحالات والأوضاع الصغيرة»، التي يعتقِدون أنها تسمح

(21) المصدر نفسه، ص 20 ـ 21.

بفهم صحيح للوجهة الموضوعية للواقع الفعلي. وطبقاً لتأكيدات البراغماتيين، فإنَّ فهم «الحالات والأوضاع الصغيرة» (الجُزئيّة) بالذات هو الذي يُشكّل ما يسمى بـ «المُقدّمات الصغرى»، التي يجب بدورها أن ترتبط بـ «المُقدِّمات الكُبرى»، أي بالتصورات والأفكار، التي تدور حول أكثر المبادئ والقوانين عمومية وشمولاً. وفي دعوتهم لـ «تقوية المادية» بدراسة «الحالات الصغيرة»، و«المُقدِّمات الصُّغرى»، وجّهَ ممثلو «ديمقراطية الحياة الواقعية» سهام نقدهم صوب الماركسيين اليابانيين، الذين لا يقفون ـ حسب زعمهم ـ إلى النهاية مع الدفاع عن وحدة النظرية والممارسة. ومن العيوب التي ألصقوها بالماركسيّين، ما أسموه بتأييدهم لـ «نظام الأفكار» (والمبادئ) أو تلك «المُقدِّمات الكُبرى» ذاتها، التي هاجموا فكرة الانطلاق منها، زاعمين أنها تحصر الفرد (المُفكِّر والباحث) بأنْ «يستخلصَ منها عن طريق الاستدلال العقلي المحض» مناقشاته وأُطروحاته حول الحياة العملية ـ الواقعية الملموسة. وفي نقدهم الحاد لما نسبوه إلى النظرية الماركسية في الادراك والمعرفة، أعلَن هؤلاء المُنظِّرون المُمثِّلون للبراغماتية اليابانية، أنّه «بوساطة الاستدلال العقلي ـ المنطقي وحده من غير الممكن الحصول على نتائج صحيحة»، وأنه «حتّى وإن وُجدت منظومة آراء صحيحة ضمن سياق مُقدِّمات كُبرى، فإنّه من هذه الأخيرة لا يمكن التوصّل مباشرة إلى مُعالجات مُناسبة وصحيحة حول أحوال وظروف عيانية محدودة، ومُشخَّصَة للتغيير والتبدّل أمام الأنظار»، وأنه «إلى جانب المُقدِّمات الكبرى تبرز الضرورة الحتمية أيضاً للمُقدِّمات الصُّغرى، القائمة على الاستنتاجات الصحيحة حول الأوضاع المُتغيّرة، والمُتبدّلة أمام الأنظار مباشرة»[22].

مما قيل أعلاه من الآراء والأحكام النقدية، التي أطلقها البراغماتيون اليابانيون ضد الماركسيين، يتضح أنَّ مُمثّلي هذا التيّار الفكري لا يفهمون مُطلقاً عمق الجوهر العلمي للعقيدة الماركسية، وحيوية مبادئها وقوة أفكارها، ولهذا يتصوّرون أنَّ أهم أُطروحات الماركسية، يتمثّل في مفاهيم مُجرّدة من قبيل «المُقدِّمات الكُبرى»، التي يسعون لـ «تمكينها» وتقوية أركانها أو

(22) انضمَّ إلى هذه المجموعة كونو أوسامو، الذي طوّر بالتعاون مع تسوروومي سيونسوكي وجهة النظر، التي سنوردها مفصّلاً حول ما يسمى بـ «المقدمات الكبرى» و«المقدمات الصغرى».

«تكملتها» بـ «المُقدِّمات الصُغرى». ولكن كيف نقوِّم هذه «الإضافة»، وهذه «المُقدِّمات الصُغرى»؟ إذ إنَّ كل من له اطِّلاع فعلي على الماركسية، يعرف، أنَّ المنهج الماركسي، يعتمد العلم نحو دراسة الواقع الموضوعي، ولهذا فهو يتطلّب الإحاطة التامّة بالوحدة الجدلية للمبادئ والقوانين العامة والقوانين الخاصة، حيث تتجلّى وحدتها الجدلية في الحياة العيانية، المُشَخَّصة، الملموسة. أمَّا بالنسبة للبراغماتيين، الذين يفتقرون إلى منهج جدلي سليم حقاً في المعرفة والادراك، فإنَّ المبادئ العامّة حسب مفهومهم - هي عامة، مجردة فقط، أما الواقع الفعلي المشخّص فهم يفهمونه بمعزل عن تلك المبادئ والقوانين العامة. من هنا يأتي محاكماتهم واستنتاجاتهم الغامضة وغير الدقيقة حول ضرورة ربط المبادئ العامّة مع الواقع الملموس عن طريق نوع ما من «المُقدِّمات الصُغرى».

وقد أظهر ك. أويدا في بحثه وبصورة مُقنِعة إلى حدٍّ كبير، كيف أنَّ مناقشات البراغماتيين اليابانيين وآرائهم حول «الأحوال والأوضاع الصغيرة» و«الأحوال والأوضاع الكُبرى»، وعن «المُقدِّمات الصُغرى» وارتباطها مع «المُقدِّمات الكُبرى» تُبيِّن سعيهم الواضح للتقليل من شأن القوانين الموضوعية العامة، التي أقرّها العلم، وتحقير النظرية العلمية بالمعنى الواسع لهذه الكلمة. ويُعطي أويد أعداداً من الأمثلة حول تقييم الواقع من جهة نظر البراغماتيين، وتحديداً من مواقع «الأحوال والأوضاع الصغيرة»، ثم يقوم بعد ذلك بنقد تلك الآراء كما يلي: «أولاً، إنَّ مفهوم علاقة (رابطة) «الأحوال الكُبرى» و«الأحوال الصُغرى» تخطيطي جداً، أُحاديّ النظْرَة. حيث أنَّ المفهوم البراغماتي عن «الحالة» أو «الوضع» يتميّز بنفي قانونية التطوّر التاريخي للأحداث، بل إنَّ أساسه بالذات يتضمّن عملية الفصل ما بين «الحالة الخاصّة»، «الجُزئيّة» المُفرَدَة»، و«الحالة العامّة»، التي تُفهم في الفلسفة الماركسية ضمن مقولة المستويات الثلاثة - «الفردي» - الخاص - «العام» حيث لا يمكن فصلها عن بعضها، في حين أنَّ البراغماتية اليابانية تُجرِّد وتُعمِّم مفهومَي الفردي والخاص[23]. ويشير أويدا، إلى أنَّ هذه النظرية الأُحادية لتجريد وتعميم

---

(23) كونو أوسامو وتسورومي سيونسوكي، الفكر الاجتماعي في اليابان المعاصرة، طوكيو، 1963، ص 34.

«الحالات الصغيرة» (الفردية، الجزئية) من طرف أنصار «ديمقراطية الحياة الواقعية» لا تقضي على تأطير البراغماتية الأمريكية ومحدودية منهجها، بل إنها تُمثّل من حيث الجوهر صنفاً أو لوناً آخر للمذهب المثالي. ثانياً، أنَّ تغيّرات «الحالات والأوضاع الكُبرى»، الجارية بنتيجة، أنَّ «الحالات الصغيرة» تُفصَل عن «الكُبرى» من جهة، ولكن لتصبح مُتطابقة معها أو تَحُلَّ محلّها من جهة أُخرى، هي في الواقع تعني من حيث المضمون والجوهر والتوجّه ـ التغيّرات في «الحالات الصغيرة» فقط، وهي «تغيُّرات تدريجية»، أي أنها تفضي إلى الاصلاحية التقليديّة»[24].

ومن خلال متابعته الدقيقة لما ينشره أنصار «ديمقراطية الحياة الواقعية» في مجلة «سيسو ـ نوكاغاكو» استنتج أويدا، أنَّ تعميم «الحالات الصغيرة»، واستبدال دراسة القوانين الموضوعية للتطوّر بالتعددية الذاتية يقود مُمثّلي «ديمقراطية الحياة الواقعية» إلى عقائد ومذاهب مُحافِظَة ورجعية مكشوفة. والمثال الساطع على صِحّة هذا الاستنتاج يتمثّل في آراء أونو تيكارا. وقد بيّن أويدا، كيف أنَّ هذا البراغماتي كان يكتب في البداية عن خبرة الشخص الفرد، ثم أصبح يكتب بعد ذلك عن المجتمع الصناعي، الذي يقوم أساسه على مصالح الرأسماليين «العاديّين» (الصِّغار)، ومن ثم على هيمنة مصالح الاحتكارات الكبرى. كما يتّضح من المُعطيات، التي استشهد بها أويدا، فإنَّ أونو يسوِّغ النظام الاستغلالي في الانتاج، ويُغمِض عينيه عن التناقضات الطبقية، ويقف من الناحية الفعليّة في صف النظام الاجتماعي القائم. ويتخذ أويدزاكا سوانداي موقفاً مُماثِلاً (لأونو تيكارا)، من حيث أنّه يُناقِش «الحالات الصغيرة» من منطلقات التعدُّديّة والتقنوية «المُحايدة». لكن الصورة الأكثر جِدّة بالنسبة لأُطروحات جماعة «ديمقراطية الحياة الواقعية» تتجلّى في أفكار تسورومي سونسوكي. وكما بيّنَ أويدا، فإنَّ مؤلّفات تسورومي سونسوكي تُعطي للديمقراطية مفهوماً ينحصر في النشاط الفوضوي، في الحركة العفويّة لشخصيّات مُستقِلّة، فرديّة... أمّا التنظيم كوسيلة لتوحيد الجماهير فهو مرفوض عنده باعتباره مظهراً من مظاهر البيروقراطية فحسب. ويسوق أويدا أُطروحات تسورومي، التي يصل فيها إلى درجة الدفاع المكشوف عن المجتمع

(24) أويدا كويتيرو، حدود تطور البراغماتية، في المرجع نفسه، العدد 6، ص 30.

البرجوازي، والاعلان أنَّ «نظام الرأسمالية المسؤولة مرغوب فيه، أكثر من نظام الاشتراكية غير المسؤولة»[25]. ومن هنا يصبح واضحاً، أنَّ أنصار «ديمقراطية الحياة الواقعية» في تطويرهم لمبادئهم في مجال السياسة، وصلوا عملياً إلى التخلّي عما سبق لهم أن صاغوه ونادوا به من مُقدِّمات نظرية حول البراغماتية كمنهج بدون النظرية، وحول البراغماتية التي ترفض أيديولوجيّة الامبريالية. . . الخ.

وينتمي كذلك إلى «البراغماتية اليابانية» بدرجة مُعيّنة مجموعة أنصار أيديولوجية «المُواطَنَة» أو «الديمقراطية المدنيّة»، التي صاغها عددٌ من عُلماء الاجتماع المعروفين، مثل: هيداكا روكورو، كونو أوسامو، مارويااما ماساو، وكذلك تاكيوتي يوسيمي، فوكودا سودزو وغيرهم. وتتميز آراء هذه الجماعة عن ألوانها التجديديّة اللاّحقة، التي ظهرت من خلال أنصار نظرية المجتمع الجماهيري، وعند الراديكاليين من «اليساريين الجُدُد» وغيرهم، في أنَّ بعض الباحثين في الفكر الاجتماعي الياباني يُطلقون على هذه الجماعة اسم «الكلاسيكية» أو الدُّعاة الأوائل «للمُواطَنَة» و«المجتمع المدني»[26]. وينْظر أويدا كويتيرو إلى أيديولوجيا «المواطنيّة» («المدنيّة») كأحد الاتجاهات في دائرة «البراغماتية اليابانية»[27]. إلاّ أنَّ ناكابادا هيديو، كافامورا نودزْومو وسيباتا سينغو، الذين كتبوا دراسات خاصة في أيديولوجيا «المواطنيّة»، يعتقدون أنَّ هذه الأيديولوجيا تيّار أقرب إلى الاستقلالية، وهو يتجاوز إطار «البراغماتية اليابانية»[28]. وكما يبدو لنا، فإنَّ وجهة نظر هؤلاء المفكّرين، معقولة وأقرب إلى الحقيقة، لأنَّ أفكار الزعماء الأيديولوجيين لهذه الجماعة من المفكرين، وتطوّرها اللاّحق إمّا أنّها ترتبط جزئياً بالبراغماتية اليابانية وحسب، أو إنهاء «بالمعنى العريض للكلمة» مستقلّة إلى حَدٍّ ما عن البراغماتية المعروفة[29].

ومن ناحية أفكارهم النظرية ـ السياسية، فإنَّ أنصار أيديولوجيا

---

(25) المصدر نفسه.

(26) المصدر نفسه (عرض الأنشطة الثقافية)، العدد 7، ص 59.

(27) سيباتا سينغو، الراديكالية المعاصرة، طوكيو، 1970، ص 215.

(28) أويدا كويتيرو، حدود تطور البراغماتية. ـ «عرض الأنشطة الثقافية»، العدد 8، ص 23.

(29) سيباتا سينغو، الراديكاية المعاصرة، ص 214 ـ 216.

«المواطنية» أو «الديمقراطية المدنيّة» لم يلتزموا بمواقف مُحافظة فحسب، وإنّما كانت لهم مواقف رجعية أيضاً، لا تختلف عن مواقف مؤيّدي «ديمقراطية الحياة الواقعية». إضافة إلى ذلك، فإنَّ «الديمقراطيين المدنّيين» اشتهروا كأيديولوجيّين، عملوا بفعاليّة ونشاط ملحوظين من أجل نشر حركة الدفاع عن السلام، وضد عقد «مُعاهدة الأمن المُشتَرَك» بين اليابان والولايات المتحدة الأميركية. وطرحوا برنامجاً لتحويل المجتمع الياباني ديمقراطياً (دَمَقْرَطَة) على أساس ما يسمّى بـ «المجتمع المدني» و«المُوَاطَنة التامّة»، أو مجتمع «الجماهير المدنيّة»، التي يجب أنْ يُنظَر إليها ليس كاتّحاد أفراد، تجمعهم مصالح طبقية مشتركة، وليس كمجموعات تُنظّمها أهداف ومبادئ سياسية واحدة، وإنّما هو مجتمع يضمُّ عملياً أناساً غير مُنظّمين، وغير منتمين لأي نوع من التنظيمات، بل هم طُلقاء بشكل تام، تجمعهم فقط وحدة الحِرْفة ورابطة المهنة المشتركة. وينظر كونو أوسامو وهيداكاروكورو وغيرهما إلى «المواطنين» كسخصيات حُرّة متساوية تماماً، فُطِروا على «الحقوق الطبيعية»، أي في الروح نفسها، التي كان جان جاك روسو وبعض المفكّرين البرجوازيّين ينظرون فيها إلى معنى المواطَنة عشيّة الثورة البرجوازية الفرنسية في القرن الثامن عشر. وقد أكد هؤلاء المفكرون، أنَّ «المواطنين»، المُستقلّين عن السلطة السياسية وغير المنتمين إلى أيّ حزب سياسي، يُشكّلون القاعدة الاجتماعية المناسبة والضرورية لتكوين جبهة شعبية مُوحَّدة في اليابان[30].

وقد وجّهَ الماركسيون اليابانيون (ك. أويدا، س. سيباتا، ن. كافامو) نقدهم لهذا التصوّر حول الديمقراطية الحديثة في اليابان. وأشاروا، بشكل خاصّ إلى غياب الفهم العلمي الصحيح عند دُعاة «المجتمع المدني» فيما يتعلّق بالبُنية الطبقية للمجتمع الياباني المعاصر، وذكروا في هذا السياق النقدي، أنَّ محاولات دراسة المجتمع الياباني الحالي عبر مرآة الآراء الديمقراطية للمفكرين البرجوازيين من أواخر القرن الثامن عشر، إنّما تُمثّل في حقيقة الأمر طوباوية (خياليّة) من نوع جديد. وفي الوقت ذاته أشار الماركسيون اليابانيون إلى السمات العامة، التي تُقرّب أفكار مؤيّدي «الديمقراطية المدنيّة» مع آراء أنصار «ديمقراطية الحياة الواقعية»، التي تتجلّى في: الامتناع عن نقد الجوهر

(30) المصدر نفسه، ص 242.

الاستغلالي للرأسمالية اليابانية المُعاصرة، عدم استيعاب الأهمية الطبقيّة والسياسية والمستقبلية لتوحيد الجماهير وتنظيمها في الصراع من أجل تحويل المجتمع وتغييره، والتزامهم جميعاً بموقف إصلاحي معروف بالنسبة لآفاق التغيرات الاجتماعية. كما ويرى الماركسيون اليابانيون أنَّ الرابطة المُشتركة بين مؤيّدي «الديمقراطية المدنيّة» و«ديمقراطية الحياة الواقعية»، تتجلّى في المنهج البراغماتي أيضاً، الذي يستبدل دراسة القوانين الماديّة العامّة لتطوّر المجتمع بالاسلوب التجريبي، المُستنِد ـ كما يقولون ـ على وجود «أفرادٍ مُستقلّين» عن سُلطة الدولة، تجمعهم «إيقاعات» مصلحية مُتنوّعة، وكُلّ «الحالات العملية» الصغيرة اليومية، التي تحدث في حياتهم المشتركة... الخ[31].

وكتلخيص لمواقف مُمثّلي المجموعات «البراغماتية اليابانية» المُشار إليها أعلاه، يمكن القول: إنَّ هذا التيّار الفكري خلافاً للبراغماتية الأمريكية، المُعبّرة عن عقيدة الطبقة البرجوازية المُسيطرة بشكل عام، يعكس بشكل أساسي مزاج الفئات البرجوازية الصغيرة، المشتركة في الحركات الجماهيرية للدفاع عن السلام، وضد هيمنة رأس المال الاحتكاري، ويتقارب جزئياً فقط مع الأيديولوجيا البرجوازية الرجعية. وإضافة إلى ما تقدّم فإنَّ تحليل آراء البراغماتيين اليابانيين يُظهِر عدم تجانسهم الكبير. والحقيقة أنَّ ت. إيواساكي (إيفاساكي) وأويدا، اللّذين أدخلا في الاستعمال مصطلح «البراغماتية اليابانية»، «البراغماتية على النمط الياباني»، لم يُحدِّدا بالشكل المطلوب، إلى أيِّ حَدٍّ يمكن اعتبار هذا التيّار تيّاراً فلسفياً بالقياس إلى البراغماتية الأمريكية الكلاسيكية[32]. وعلى أساس الاطّلاع على مؤلّفات البراغماتيين اليابانيين يمكن القول في هذا السياق أنّه توجد في آرائهم نزعات مختلفة للغاية، تتضمّن المشكلات الفلسفية المحضة، والمضامين العقائدية، وكذلك المشكلات السوسيولوجية، والسياسية وغيرها من المسائل الهامة في العلوم الانسانية. فـ «البراغماتية اليابانية» توحِّد بصورة إصطفائية وتلفيقية مبادئ فلسفيّة مختلفة. ومع ذلك، يتضح بجلاء كبير مدى تأثّرها بالبراغماتية الأمريكية، التي لا يمكن

---

(31) كونو أوسامو، أطروحات حول السلام والحركة من أجله في اليابان. ـ في مجلة «السلام»، 1955، العدد 1.

(32) أويدا كويتيرو، حدود تطور البراغماتية. ـ في «عرض الأنشطة الثقافية، العدد 8.

التغاضي عن منهجها الفلسفي كعامل، لعب دوراً هاماً - إنْ لم نقُل حاسماً - في ظهور «البراغماتية اليابانية» كتيّار، أعلن أنصاره وحاولوا أن يصوغوا «منهجاً جديداً» لادراك الواقع. هذا التأثير الذي لعبته البراغماتية الأمريكيّة على المُفكّرين اليابانيين برز (ولو بصورة غير واضحة في كل الأحوال) في عملية إبداعاتهم الملموسة. وتجلّى هذا التأثير بشكل أو بآخر من خلال فهمهم لطبيعة الوجود الاجتماعي من منطلقات التعددية، التي تُعَدّ تقليديّة بالنسبة إلى البراغماتية، ومن خلال إدراك المُمَارَسَة وتفسيرها كنشاط نفعي بحت، وكذلك عبر الدعوة إلى المنهج الانتقائي، التلفيقي في معرفة الظواهر الاجتماعيّة، وتجلّى هذا التأثير في مجال الفكر السياسي من خلال الدعوة إلى الاصلاحية بروح الديمقراطية البرجوازية التقليدية. وإضافة إلى البراغماتية الأمريكيّة فإنّ البراغماتيين اليابانيين تعرّضوا إلى تأثير قوي من طرف الوضعية المُحْدَثَة، من جهة، ومن ناحية الماركسية - من جهة أخرى. ولم يتمكّن البراغماتيون اليابانيون من متابعة كُلّية (حتّى النهاية) لهذا المذهب الأيديولوجي أو ذاك، ممّا عمّق التناقضات الداخلية في آرائهم وأُطروحاتهم، وأدّى إلى تفكّك هذا التيّار الفكري وتلاشيه تقريباً في مطلع الستّينيات.

تحت تأثير المُتطلّبات الأيديولوجية للمجتمع الياباني، المُرتبطة بالتطوّر السريع وغير المتوازن في الانتاج الصناعي والأزمة المُتفاقِمة في العلاقات الاجتماعية، تجري بدءاً من نهاية الخمسينيات ومطلع الستينيات تغيّرات ملحوظة في الفكر الاجتماعي الياباني، بما في ذلك في قطاع الفلسفة حيث يُلحَظ بصورة أوضح تراجع تأثير النسق المفاهيمي النظري للبراغماتية. صحيحٌ، أنّ عقد الستينيات شهد أصداء مُردَّدة للأُطروحات المُنادية بتأييد البراغماتية «الكلاسيكية» بين بعض الفلاسفة اليابانيين، ارتفعت أصواتٌ تدعو إلى بناء منهج علمي من المنطلقات الفلسفية النظرية لجون ديوي (مثلاً أُطروحات سيميدزو إيكوتارو)، كما أنّ بعض الفلاسفة بشّروا ببعض الأفكار، والأُطروحات البراغماتية (إيواساكي تاكيّو)[33]. إلاّ أنّ تلك الدعوات لم تعكس الموقف الحقيقي (الفعلي) تجاه البراغماتية في الدوائر الفلسفية اليابانية.

---

(33) المصدر نفسه، الأعداد من 6 - 8 لسنة 1962؛ ايواساكي تيكاتسوغو، المنطق المعاصر، طوكيو، 1961.

وكان من الواضح تماماً أنَّ النظام الفلسفي للبراغماتية الأمريكية (الكلاسيكية)، وتأويلاتها المُختلفة لن يتحمل مِحَن الحياة، ولهذا سيترك المكان لتيّارات ونظريات أكثر حيويّة ونشاطاً في الفلسفة البرجوازية.

إنَّ تراجُع تأثير النظام المفاهيمي للبراغماتية كنسق فلسفي لا يعني سقوطاً هامّاً لتأثير الأفكار البراغماتية في مجالات مختلفة من المعرفة البرجوازية. فالمنهج البراغماتي، والمبادئ البراغماتية في التفكير، تستمر بالتغلغل - رغم تراجع نظامها المفاهيمي - في معارف علمية مُعيّنة، جاذبة اهتمام العلماء، غير المُسلَّحين بنظرية علمية شاملة ومُنسّقة. في هذا الشكل «الضبابي - الغائم» تبرز الأفكار البراغماتية في سياق المعرفة العلمية، ممّا يُكسبها صورة علميةً لافتة للأنظار ويجعلها إلى جانب ذلك أقل عرضة للنقد. ولهذا فليس من غريب المُصادفات أنَّ الفلاسفة اليابانيين من مُنتقدي البراغماتية يسمّونها أحياناً «العدوّ غير المرئي»[34].

إنَّ حفاظ المنهج البراغماتي، والأفكار البراغماتية على تأثير مُعيّن في اليابان، يعود إلى النزعة المتزايدة القوّة في الفلسفة البرجوازية، الهادفة إلى تجميع ودمج اتجاهات مثالية مختلفة في ترسانة فكرية واحدة. وهي نزعة أفرزتها الأزمة العميقة للفلسفة البرجوازية، ومهام مقاومة التأثير المُتعاظِم للماركسية. وتلحظ هذه النزعة بشكل خاص من خلال الاقتباسات، المُتبادَلَة ما بين أفكار البراغماتية والوضعية المُحْدَثَة والوجوديّة.

يعرف الجميع المنطلقات النظرية العامة للبراغماتية إزاء بناء منهج «علمي صارم» للمعرفة والادراك، مُتحرِّر من «المُقدِّمات العقائدية» الأيديولوجيّة، وتوجّهها نحو البنية التعاهدية، والذرائعية وما يماثلهما من المبادئ الذاتية، الرافضة لنظرية الانعكاس المادية، والتي شكّلت باستمرار الأساس المنهجي للتقارب بين البراغماتية والوضعية المُحْدَثَة. ومع النمو الذي شهدته البراغماتية في الخمسينيات وحتّى بداية الستينيات، قويت في داخلها النّزعات الرامية إلى تحليل منطق العملية التأمّلية، وأصبحت أكثر اتساعاً من أيّ وقتٍ مضى.

---

(34) سيميدزو ايكوتارو، صعود الروح، طوكيو، 1965؛ ايواساكي تاكيو، الجدلية - نقدها وآفاق تطورها، طوكيو، 1965.

وعلى غرار ما جرى في الولايات المتحدة الأمريكية من انتشار الوضعية المنطقية ـ البراغماتية (غودمان، كواين)، وما يسمّى بـ «الامبريقيّة العلميّة» (تشارلز، موريس)، وفلسفة الأخلاق الطبيعيّة (لويس، لوبليه)، فقد لوحظ في اليابان أيضاً ظهور نماذج وأصناف مُختلفة للمذاهب البراغماتية الجديدة، الساعية إلى مزج الأفكار البراغماتية مع أفكار الوضعية المُحْدَثَة، بالإضافة إلى أنّه أصبح واضحاً أكثر فأكثر استخدام نظرية المعرفة البراغماتية للوضعية المنطقية، والفلسفة التحليلية في منهج المعرفة العلمية. وبكلمات أُخرى، يجري في الدوائر الفلسفية اليابانية، كما يجري تماماً في الفلسفة البرجوازية لبلدان الغرب «بعث مُصطَنَع» لهذين التيّارين الفلسفيين (المزيد من التفصيلات حول هذه المشكلات نُقدِّمه في الفصل الخامس من هذا الكتاب)[35].

أمّا فيما يتعلّق بالتأثير الفكري المُتبادَل ما بين الأُطروحات والأفكار البراغماتية والأفكار الوجودية، فإنَّ الأساس الفكري لهذه العلاقة المُتبادَلَة، يتكوّن من الجوهر اللاّعقلاني لفلسفة البراغماتية، الذي يستتر خلف عبارات شكليّة، عن «عمليّتها» و«منطقيتها»... الخ. وقد أدّى هذا الأمر إلى ظهور نسق تلفيقي يجمع الأفكار البراغماتية والوجودية في سلّة واحدة. وتلاحظ هذه التلفيقية المُصطَنعة سواء في المنظومات والدراسات الفلسفية البحتة للمفكرين البرجوازيين (مثلاً عند كانيكو تاكيدزو)، أو في النظريات الاجتماعية ـ السوسيولوجية من طراز: نظرية المجتمع الجماهيري، نظرية المجتمع الصناعي، نظرية الطبقة الوسطى الجديدة... الخ. ومن المعروف أنَّ إحدى أهمّ المقولات، المُكوِّنة لجوهر هذه النظريات التقنوية تتجلّى في الدعوة إلى «التكيّف» (التأقلم)، الذي يؤدّي في نهاية المطاف إلى التفسير البراغماتي لمفهوم التكيّف الفردي مع «الوسَط» باعتباره كائناً بيولوجياً.

والمثال الساطع عن التركيب التلفيقي المُصطنَع ما بين الأفكار البراغماتية والوجودية، نلمسه متجسِّداً، إضافة إلى النزعة المُشار إليها أعلاه، من خلال أُطروحات الأيديولوجيين البرجوازيين اليابانيين، حول ما يزعمونه من تكوّن

(35) فودزيموتو سيندزي، البراغماتية اليابانية. ـ في «الفكر الاجتماعي الياباني بعد الحرب»، المجلد 1، طوكيو، 1963.

«شخصية جديدة»، «إنسان جديد» في المجتمع الياباني المعاصر. وإحدى هذه النظريات معروفة باسم «نموذج الانسان، الذي تُبنى الآمالُ عليه»، صاغها في عام 1965 كوساكا ماسآكي.

أمّا المُنطلقات الحاسمة في مفهوم «نموذج الانسان» فتتكوّن من الأُطروحات، التي تدور حول «تأكيد الفردية»، «توكيد الأنا»، وحول «كرامة الفرد»، التي تُعْرَض طبقاً لروح المبادئ البراغماتية. وتتضمّن تلك الوثيقة (حول نموذج الانسان، الذي تُبنى الآمالُ عليهم - المُترجِم) شعارات اشتهرت بها البراغماتية - مثل «الديمقراطية»، التي تستبعد الرؤية العيانية - التاريخية الطبقية للظواهر الاجتماعية المطروحة للمناقشة. في حين أنّ تناقضات المجتمع البرجوازي المُعاصِر، وعيوبه، وأزمة الثقافة، والانحطاط الأخلاقي، تُفسَّر من خلال «التطوّر الذي لم يسبق له مثيل في التقانة الصناعية»، ونتيجة لهيمنة «التفكير العلمي البحت». وينظر أنصار هذه النظريّات إلى مسألة التخلّص من التناقضات والمشكلات المذكورة، ليس عبر طُرق كفاح الكادحين ضد النظام الاستغلالي واستبداله بعلاقات اجتماعية جديدة، بل «التحرُّر المتسامي» للفرد، بمساعدة الانفعالات والعواطف الجميلة الراقية اللاّعقلانية، المُميّزة «للروح الحُرّة»، أو من خلال الاندماج بالمشاعر الدينية. هذا التنظير حول تطور المجتمع المعاصر، القائم على الرفض اللاّعقلاني للتفكير الانساني العلمي، يعكس بوضوح أفكار الفلسفة الوجودية المعروفة[36].

في تحليله لأُطروحات «نموذج الانسان...»، يؤكد عالم الاجتماع الياباني سابورو يوكوتا، أنّه رغم كل الاختلافات القائمة بين البراغماتية والوجودية، ورغم الهجمات النقدية المُتبادَلَة بينهما، فإنَّ الرابطة الفكرية العميقة بين هذين التيارين، تسمح لهما بالتقارب والتلاحم وتكملة بعضهما بعضاً[37]. وقد ذكر سابورو يوكوتا، أنَّ النقد الماركسي في نهاية الأربعينيات وبداية الخمسينيات (في اليابان) قلّلَ من شأن تأثير أفكار الوجودية في المجتمع الياباني، ولا سيّما في قطاع التربية والتعليم، كما أنه قلّل أيضاً من تأثير

(36) كيسيل. م. أ، مصير المعضلة القديمة، موسكو، 1974، ص 158.

(37) كوساكا ماسآكي، نموذج الانسان الذي تبنى الآمال عليه، طوكيو، 1965.

البراغماتية[38]. وفي معرض تحذيره من التطرّف في هذا الجانب أو ذاك، يقول سابورو يوكوتا: «عندما يجري نقد التيّارات الفلسفية وبخاصة البراغماتية، يجب أنْ تُؤخَذَ الوجودية بعين الاعتبار، وبالعكس، فإنّه عندما يجري نقد الوجودية بالدرجة الأولى، لا بُدّ من أنْ تؤخَذَ البراغماتية بعين الاعتبار. وتبرز ضرورة هذا المنهج بشكل كبير فيما يتعلّق بمناقشة النظرية ـ الحالية ـ «نموذج الانسان، الذي تُبنى الآمالُ عليه (المشروع الأوّلي)»[39].

في ضوء التقييم العام لتأثير البراغماتية على الفكر الاجتماعي الياباني المعاصر، لا بُدّ من التأكيد أنَّ مبادئ الفلسفة البراغماتية لا تُشكّل جزءاً عضوياً من الأيديولوجيا البرجوازية في اليابان فقط، ولكنها تخترق في العُمق الأساليب الدعاويّة للعقيدة البرجوازية، التي تُساعد على تكوين ما يُسمَّى بـ «الرأي العام» بوساطة الوسائل الأساسية للاتصال الجماهيري. لقد عالجنا في الفصل الأول مُمارَسَة الدعاية البرجوازية في اليابان، وأساليبها المُعَقّدة لايصال المعلومات إلى المُستهلك العادي (المواطن البسيط) انطلاقاً من مبادئ ونواظم عقائديّة مُحَدَّدة، تتضمن بالإضافة إلى المُرتكزات الأيديولوجية مُنطلقات الفلسفة البراغماتية، المُتّصِفة بالمبادئ التعدُّديّة والنسبية وعدم الحسم. وبلا شك، فإنَّ هذه المبادئ بالذات، هي التي تُستَخْدَم من أجل ترسيخ الخرافة المزعومة الشهيرة حول «موضوعيّة» وسائل الاعلام البرجوازية (صحافة، سينما، إذاعة، تَلفَزَة) و«حياديّتها».

واستناداً إلى ما تقدّم، يمكن القول: إنَّ البراغماتية، وأفكارها الفلسفية بصفة خاصة، ما زالت تتمتع بتأثير هام في مجالات الحياة الروحية المختلفة، وفي أيديولوجية المُجتمع الياباني. ولهذا ليس مُصادَفَة أنَّ الفلاسفة الماركسيين ينظرون إلى نقد البراغماتية حتّى اليوم كإحدى المهام الدائمة في قضية الصراع مع العقيدة البرجوازية في اليابان المعاصرة[40].

---

(38) يوكوتا سابورو، الجوهر والاختلافات في الفكر التحديثي المعاصر. ـ في «العلم التربوي المعاصر»، 1966، العدد 2، ص 104 ـ 105.

(39) المصدر نفسه، ص 105.

(40) المصدر نفسه، ص 104.

الفصل الخامس

فلسفة الوضعية الجديدة(*)

لم تحصل الوضعية الجديدة على انتشار واسع في اليابان بعد الحرب العالمية الثانية مباشرة. صحيح، أنّه كانت لها تقاليد وبدايات بل حتى أنه وُجِدَ إرثٌ معيّن في آراء فلاسفة ما قبل الحرب، وفي أثناء الحرب وبعدها، مُستَمَد من الوّضعية الجديدة. ولكن في السنوات العشر الأولى التي أعقبت الحرب لم تكن الظروف الاجتماعية ملائمة تماماً لانتشار أُطروحات الوضعية الجديدة. وبدءاً من أواسط الخمسينيات فقط، ومع تنامي وتأثر التطور الاقتصادي لليابان ازداد اهتمام الفلاسفة البرجوازيين بشكل ملحوظ بالوضعية الجديدة. فأنصار الوضعية الجديدة من اليابانيين لم يكتفوا في هذه المرحلة بالاطّلاع على

(*) الوضعية تيّار في المثالية الذاتية انتشر بقوّة في القرنين الأخيرين. يرفض منح الفلسفة صفة النظرية الشاملة للعالم، ويرفض أيضاً المشكلات التقليدية للفلسفة (علاقة الوعي بالوجود مثلاً) باعتبار أنها موضوعات «ميتافيزيقية» وغير قابلة للتحقّق من صحتها بالتجربة. وأسَّسَ المذهب الوضعي أوغست كونت (1798 ـ 1857) الفيلسوف وعالم الاجتماع الفرنسي. ويحاول هذا المذهب أنْ يخلقَ منهجاً للبحث أو «منطلقاً للعلم» يقف «فوق» التناقض بين الماديّة والمثالية، من خلال ايجاد «خط ثالث» في الفلسفة. كما لعب ميل وسبنسر (انكلترا) دوراً هامّاً في صياغة كثير من الآراء الوضعية. وقد ارتبط تطورها اللاّحق باسْمَي ماخ وأفيناريوس (أواخر القرن التاسع عشر). أمّا الطور الأخير في مسيرتها فتمثّلهُ الوضعية الجديدة، التي ظهرت في العقدين الثالث والرابع من القرن الحالي، وأصبحت واسعة الانتشار في البلدان الغربية وبين أنصارها علماء من مختلف الاختصاصات. أمّا مؤسسوها فهم أعضاء «حلقة ڤيينا» ـ شليك، نيرات، كارناب وغيرهم ممّن تأثروا بآراء الفيلسوف النمساوي فيتجنشتين. ومن أبرز أعلامها راسل وآير. والمكانة الرئيسة في الوضعية الجديدة في مرحلتها المعاصرة تتبوأها المشكلات الفلسفية للّغة والمنطق الرمزي وصياغة الأبحاث العلمية، ودراسة البنية المنطقية للنظريات العلمية، وتحليل لغة العلم والكلمات والرموز المُستَخْدَمة فيه. ويرى الوضعيون الجدد أنَّ الخلافات بين الماديين والمثاليين نتجت عن الاستخدامات الخاطئة للألفاظ والمصطلحات. (المُترجِم).

النزعات الأحدث في تطور هذا الاتجاه الفلسفي، وإنّما قاموا بمحاولات ذاتية (يابانية) لمعالجة الاشكالات التي يطرحها. ولقد عكس المؤيدون اليابانيون للوضعية الجديدة الدور المتعاظم للعلم، وسلّطوا الضوء على أحدث الأساليب والوسائل في المعرفة العلمية (من واقع الوعي البرجوازي)، مركّزين جهودهم على الخط المنادي بـ «العلم الخالص»، المُتحرر من المشكلات الأيديولوجية والعقائدية، وأعلنوا «حيادية» المعرفة العلمية، التي زعموا أنّها تحلّ التناقضات الاجتماعية عن طريق تطوير المفاهيم واللغة، وفي الوقت نفسه وقفوا ضد إعادة بناء العلاقات الاجتماعية ومع التصالح والرضوخ للواقع القائم. وبناءً على ذلك، فإنَّ الوضعيين الجُدُد بصرف النظر عن هذه أو تلك من الدوافع الذاتية لديهم، يُعبّرون في نهاية المطاف (من الناحية الموضوعية والفعلية) عن مصالح الطبقة البرجوازية، ويمثّلون كذلك كما هو الأمر بالنسبة لنظرائهم وشركائهم في الرأي في أوروبا الغربية والولايات المتحدة الأمريكية، «أيديولوجيا البرجوازية المُحافِظَة»[1].

أمّا التاريخ العياني للوضعية الجديدة في اليابان بعد الحرب (العالمية الثانية) فإنّه يبدأ من حيث الجوهر فور استسلام البلاد، ومع تأسيس الجمعية التي أشرنا إليها سابقاً - جمعية «علم الفكر»، التي عملت إضافةً إلى توجّهها الأساسي في نشر البراغماتية بالدعاية إلى حدٍّ مُعيّن للأفكار الوضعية الجديدة. فالفلاسفة والعلماء الذين التفوا حول هذه الجمعية أبدوا أيضاً اهتماماً تجاه تيّارات الوضعية الجديدة المُختلفة[2]. وترجموا إلى اللّغة اليابانية وروّجوا دراسات المُمثّلين الأكثر شهرة في الوضعية المنطقية الأمريكية[*] والأوروبية

(1) كيسيل. م. أ، خصائص نقد الفلسفة البرجوازية في المرحلة المعاصرة، لينتغراد، 1969، ص 37.

(2) في كثير من الحالات كانوا هم الأشخاص أنفسهم، الذين اشتغلوا بالدعاية لفلسفة البراغماتية كـ «تسوررومي سيونسوكي» على سبيل المثال.

(*) الوضعية المنطقية الأمريكية ضربٌ من الوضعية الجديدة انتشرت كتطوير وتعديل لجماعة «حلقة فْيينا» (التي تأسست في العشرينيات من القرن الحالي). ومعقلها في الولايات المتحدة الأمريكية. تحاول الربط بين المثالية الذاتية ومنهج التحليل المنطقي. وتؤكّد أنها «فلسفة العلم» لأنها تقوم على التحليل المنطقي للعلم. وقد حقق بعض ممثليها البارزين(كارناب ورايشنباخ وغيرهما) نتائج قيمة في مجال البحوث المنطقية (المُترجِم).

الغربية ودراسات أعلام الفلسفة التحليلية(*). وأحدث الأبحاث الغربية في فلسفة الدلالة (السيمانطيقا، السيميائية)(**). ففي سنة 1949 ظهرت أولاً شعبة في إطار جمعية «علم الفكر» أطلقَ أعضاؤها على أنفسهم إسم جمعية «منطق العلم»، التي وحّدت تدريجياً العلماء، المُهتمين بالوضعية الجديدة وبشكل خاص أعضاء الفلسفة التحليلية. وسرعان ما أصبح أعضاء هذه الجمعية مُروِّجين نشيطين وشراحاً مُتحمسين لمفاهيم الوضعية الجديدة وأُطروحاتها. وهكذا، فإنَّ أوي سي إيدزي، الذي أطلع الرأي العام الياباني (قبل الحرب) على مؤلّفات لانجر وتارسكي، نشر في سنة 1953 «النظرية العامة في الإدراك». أمّا إيتي سابورو، الذي وقع تحت تأثير آراء ألفريد وايتهد في بادئ الأمر، ثم تحت تأثير أفكار كارل بوبر بعد ذلك، نشر هو الآخر كتاباً عنوانه «فلسفة وايتهد». في حين أنَّ إيسيموتو سين، الذي انتقل تدريجياً من الوضعية المنطقية إلى الفلسفة التحليلية، نظّم مجموعة كاملة من أنصار فلسفة التحليل، كان من أعضائها البارزين هانادا (خانادا) كي إيسوكي، الذي روّج مؤلفات مؤسسي «حلقة فيينا»، ماتسوموتو أوكاتو، الذي قدّم دراسات هامة عن الأعمال الفكرية لكل من غوتلوب فريجه ولودفيغ فيتجنشتين، وكذلك ناغاي ناريو، الذي كان متأثراً بأفكار رودولف كارناب، وغيرهم.

ومن أواسط الخمسينيات تنامى الاهتمام في الدوائر العلمية اليابانية بشكل ملحوظ تجاه الفلسفة التحليلية. وكان أحد العوامل، الدافعة لانتشار تأثيرها، يتمثل في تنشيط الاتصالات واللقاءات العلمية بين مفكري الولايات

(*) الفلسفة التحليلية - تيار واسع الانتشار والتنويع في الفلسفة الغربية المعاصرة. يرتكز على فكرة قوامها أنّ مهمة الفلسفة تنحصر في تحليل اللغة. وهي منتشرة اليوم بصفة خاصة في أمريكا وبريطانيا. ولها أنصارها في الدول الاسكندنافية وفنلندا والنمسا. كما يدعو إليها جماعة التجريبية المنطقية والبراغماتية الجديدة، وفلاسفة معروفون مثل: كوين، غودمان، ومورتون، هوايدت. وتقوم أبحاثها الأساسية على المنطق ونُظم الإشارة والدلالة المنطقية والفلسفة اللغوية خاصة (المُترجِم).

(* *) فلسفة الدلالة (الفلسفة السيمانطيقية) تدرس خواص وأساليب بناء نماذج وتصاميم للأنساق الفلسفية - المنطقية، بهدف الوقوف على المدلولات الفلسفية - المنطقية لعناصر تلك الأنساق. ولهذه الفلسفة أهمية كبيرة خاصة في فلسفة اللّغة والمعنى المفاهيمي المُتداول، الذي قد تختلف دلالته النسقية من فيلسوف إلى آخر (المُترجِم).

المتحدة الامريكية واليابان. فقد توافد ممثلو الوضعية الأمريكية الجديدة على اليابان لالقاء المحاضرات وإدارة حلقات البحث والمناقشة والندوات في الجامعات اليابانية. وفي سنة 1954 أسَّس المفكرون اليابانيون أنصار الفلسفة التحليلية «جمعية نظرية أُسس العلم». فأسهم في نشاطاتها مشاهير الفلاسفة اليابانيين: سيمو مورا توراتارو، مياكي غويتي، أوي سي إيدزي وغيرهم من العلماء البارزين، ومنهم العالم الفيزيائي ذو الشهرة العالمية يوكافا (يوكاوا) هيديكي. وبدءاً من عام 1958 أصبحت هذه الجمعية (جمعية نظرية أُسس العلم) تعقد مؤتمرات سنوية حول «فلسفة العلم». وقد اشتغل في نشر الفلسفة التحليلية وفي تفسيراتها المختلفة إضافة إلى الجمعيات المذكورة مجموعات من الباحثين في الجامعات اليابانية الكبرى، مثل مجموعة سافادا (ساوادا) نوبوسيغي في جامعة كي يو ومجموعة تاكيدا في جامعة أوساكا.

في عَقْدي الخمسينيات والستينيات (من هذا القرن) ظهرت مجموعة كبيرة من الأبحاث والدراسات في المنطق الرمزي، كُتبت من منطلقات الوضعية الجديدة. ففي سنة 1958 نُشِرَ كتابْ ناكامورا هيدي كيتي «المنطق» وكتاب يوسيدا كاوهيكو تحت العنوان ذاته ويدور حول مشكلات المنطق الرمزي. ثم أبصرت النور بعد ذلك المؤلَّفات التالية: في سنة 1960 ـ «المنطق المعاصر» لسوميهارا تاكيو، في سنة 1961 ـ «المنطق الرمزي» لماتسوسيتا غوهاكو، وفي سنة 1962 ـ «مقدِّمة في المنطق» لسافادا (ساوادا) نوبوسيغي. ومع تطوّر الدراسات والمباحث التي تعالج مسائل المنطق الرمزي تنامى اهتمام الوضعيين اليابانيين الجدد إزاء قضية العلاقة بين المنطق الشكلي المُعاصر والجدلية (المنطق الجدلي بصفة خاصة). في هذا السياق ركّزَ مؤيّدو الوضعية الجديدة أنظارهم بشكل متزايد نحو المؤلّفات الماركسية، التي حاولوا أن يمنحوها شروحاتهم وتفسيراتهم الخاصة.

وإذا كان ممثلو الوضعية الجديدة في اليابان ركزوا جهودهم في دراسات ما قبل الحرب وتلك التي صدرت في السنوات العشر الأولى التي تلت الحرب على تأصيل قوانين تطور العلوم، وكان مرشدهم في ذلك التوجّه ـ أفكار المعرفة العلمية التامة والدقيقة، فإنّه مع النمو المضطرد لهذه الآراء أصبحت مؤلّفاتهم تتّسم بالتباين والاختلاف نحو أنساق المعرفة العلمية المختلفة.

وتفسّر هذه الظاهرة ليس بانقسام العلوم وتفرعها الواسع، أو بالتخصص الجزئي في معالجة المشكلات العلمية فحسب، وإنّما أيضاً من خلال الغوص في عملية الأنشطة البحثية ذاتها، والتعرّف على نتائجها المتشعبة، التي أصبحت تتناقض بصورة واضحة جداً مع مبادئ الوضعية الجديدة ومنطلقاتها الأساسية العامّة. وتتجلّى هذه الظاهرة (ظاهرة التباين والتناقض بين أنصار الوضعية الجديدة ـ المُترجِم) في طبيعة دراسات العلماء اليابانيين وفي المناهج التي يعتمدونها في تلك الدراسات، وفي مواقفهم العملية ـ المتباينة تجاه المنطلقات الأساسية العامة للوضعية الجديدة. ويمكن في هذا الاطار ملاحظة الانقسام الحاصل بين مؤيّدي الوضعية اليابانية الجديدة إلى مجموعتين كبيرتين: المجموعة التي تضم الأنصار الأكثر «مزايدة» وتطرّفاً، والمجموعة الأكثر «واقعية». وممثلو المجموعة الأولى، هم الوضعيون الجدد التقليديون، الذين يتبعون الخطوط العامة لهذه الفلسفة بدرجة أكثر أو أقل من الحُرْفية والدّقة، وتتركز جهودهم على نشر مبادئها النظرية العامة، ولا يلتفتون إلاّ بشكل جزئي وبسيط نحو الموضوعات العملية الملموسة. منطلقاتهم الفكرية واضحة المعالم ويمكن إخضاعها لتحديدات أقرب إلى الجلاء والدقّة. أمّا ممثلو المجموعة الثانية، فمع أنّهم يسعون بصورة واعية ومدروسة إلى الاستفادة من منهج الوضعية الجديدة، إلاّ أنهم في أثناء دراساتهم وأبحاثهم يتراجعون بصورة أو بأخرى عن ذلك المنهج وكثيراً ما ينتقلون بشكل عفوي عند حلّ المسائل العيانية ـ الواقعية إلى مواقع الماديّة العلمية. وهذه المجموعة الأخيرة من العلماء الوضعيين ـ الجُدد تضمُّ عدداً كبيراً من الأنصار، ولكنها تتميز عن المجموعة الأولى في أنَّ أفكار ممثليها غير مستقرة إطلاقاً، وعملية تقويمها تتطلب دراسة تحليلية مفصّلة لكل حالة أو موقف على حدة.

إنَّ رفض الوضعيين اليابانيين ـ الجُدد لمنهج البحث العلمي (يقصد المؤلف المنهج الماركسي ـ المُترجِم) وسعيهم الحثيث للتحرّر والتخلّصْ من المشكلات المعرفية التقليدية الكبرى، المرتبطة بتفسير جوهر الأشياء، ومسائل موضوع الادراك والذات المُدرِكَة وعلاقة المعرفة بالوجود الخارجي. . . الخ، دفعهم إلى إنتاج نماذج وصيغ في تحليل اللغة، منجذبة نحو «تأويل» فكرة معاني الكلمات، ونحو «تطهير» تلك العبارات والكلمات من كل المفاهيم «الميتافيزيقية»، التي لا يمكن لمسها ماديّاً بشكل حسّي وإخضاعها للتجربة

المباشرة... الخ. وضمن رؤيتهم القائمة على بلوغ أقصى حدود شَكْلَنَة المعرفة والمؤدّية عملياً إلى إفراغها (إفراغ المعرفة) من المضمون العياني - الفعلي، يبحث مؤيّدو هذه النزعة عن براهين وأدلّة جديدة لتثبيت مبادئهم وترسيخها فيجتذبون لهذه الغاية الأفكار والأطروحات القريبة إليهم من حيث الجوهر والروح من المذاهب والتيارات المثالية المختلفة. والمثال الأوضح في هذا السياق ما أشرنا إليه من قبل (في الفصل المُخصَّص للبراغماتية) من نزعة الجمع التلفيقي بين مَنْهَجي الوضعية الجديدة (المُحْدثَة) والبراغماتية. وتبرز هذه النزعة بجلاء كبير بين الفلاسفة البرجوازيين وعلماء الطبيعيات اليابانيين، الواقعين تحت تأثير العقيدة المثالية، والتي تتبدّى على شكل محاولات لصياغة منهج شمولي (فلسفي - علمي - منطقي) للادراك العلمي يُعارض في جوهره وغاياته نظرية الادراك في المادية الجدلية والمادية التاريخية. أمّا المثال التقليدي لهذه النزعة فنجده في نظرية ما يسمى بـ «المنطق المُوحَّد»، التي طرحها الفيلسوفان أوياما سيومبي وإيتي سابورو.

صاغ أوياما سيومبي أُطروحته للمرة الأولى في 1954 - 1955 عبر مجموعة مقالات، نشرها في مجلة «سيسو» (الفكر) وفي «مداخلات جمعية كانساي الفلسفية». وقد أعرب أوياما سيومبي في تلك المقالات عن موقف مؤيد بصورة مطلقة «للتوحيد» و«للإكمال المُتبَادل» بين الوضعية المنطقية والمادية الجدلية بهدف وضع منهج فلسفي جديد[3]. وقد صاغ أوياما وجهة نظره على النحو التالي: «إنَّ الأفكار المنطقية للبراغماتية تلعب دور الوسيط بين المقولات المنطقية للماركسية والمبادئ المنطقية للوضعية. وبغية الاستفادة من هذه الوساطة يبدو أنَّ بالامكان القيام بتوحيد المنطق الجدلي والمنطق الشكلي (المنطق الصوري)، المنبثقين تبعاً لذلك من الأفكار المنطقية لهذين الاتجاهين»[4]. وفي تدليله على إمكانية بناء منطق «ماركسي - وضعي» مُوحَّد من خلال وساطة البراغماتية وعلى أساس توحيد الجدلية والمنطق الرمزي أو «المنطق الشكلي الحديث»، اعتمد أوياما في نظريته - الافتراضية هذه على الدور الخاص لليابان، وعلى ما أسماه بالمهمة (الرسالة) المتميزة للعلماء

(3) أوياما سيومبي، قوة الفلسفة. - في مجلة «الفكر»، 1954، العدد 5.

(4) نقلاً عن ايواساكي تيكاتسوغو، المنطق المعاصر، طوكيو، 1961، ص 19.

اليابانيين في قضية تكوين نظرية منطقية «موحّدة». وقد كتب بهذا الصدد قائلاً: «في الوقت الذي تتطور في الإتحاد السوفييتي الدراسات الخاصة بالجدلية (الديالكتيك) فقط وتتخلّف جداً الأبحاث والدراسات المُتعلقة بالمنطق الشكلي (الصوري)، وتنعكس اللوحة تماماً في أمريكا وانكلترا، فإنني أعتقد، أنه بسبب الأوضاع السياسية السائدة يصعب على العلماء السوفييت أن يطوّروا الفلسفة التحليلية، المرتبطة بعمق مع المنطق الشكلي، أمّا العلماء الأمريكان فإنّه يصعب عليهم تطوير الماركسية، المُرتبطة بصورة دقيقة مع الجدل (الديالكتيك). وفي اليابان قُدِّرت الجدلية سابقاً تقديراً عالياً، سواء في الأوساط اليمينية أم في الأوساط اليسارية. ولكن بعد الحرب ومع نشوء علاقات وثقى بالولايات المتحدة الأمريكية راجت بين الشبيبة اليابانية بصورة مضطردة الدراسات والأبحاث في الفلسفة التحليلية وفي المنطق الصوري الحديث. ولهذا يمكن القول إنَّ اليابان تشغل موقعاً مفيداً للقيام بمهمة فلسفية عالمية تتمثل بـ «ربط الجدلية مع المنطق الشكلي»[5].

ودون مناقشة أطروحات أوياما المتعلقة بتطوير الدراسات الخاصة بالمنطق في الاتحاد السوفييتي، والمتسمة عموماً بالتبسيط الشديد، الذي يظهر جليّاً في عرضه للمنطق الجدلي والمنطق الصوري، نشير باختصار إلى تتبّعه خطى تشارلز بيرس في دراسته للفكر المنطقي ومراحل تطوره، واعتماده على المنهج الفرضي الاستنباطي، وهو وسيلة منطقية تطرح عدة قضايا فرضية، ويتم إخضاعها للتحقّق عن طريق استدلال النتائج استناداً إلى المعارف الصحيحة والواقعية. ويُستَخْدَم هذا المنهج عبر عدد من العمليات (المراحل)، القائمة على وضع الفرضية، ومقارنة الوقائع (الاستقراء) للبرهنة على صحتها (صحة الفرضية) والوصول إلى الاستنتاج، ومن ثم مقارنته مجدداً مع الآراء النظرية الأخرى. وأهم ما يميّز أُطروحات أوياما في المنطق الصوري ـ رفعها المنهج الفرضي الاستنباطي إلى مرتبة المنهج المُطْلَق للمنطق. بالاضافة إلى إعلانه أنَّ هذا المنهج في الادراك المعرفي «يتفق بصورة رائعة مع النظرية الماركسية في الادراك»[6].

(5) أوياما سيومبي، قوة الفلسفة، في المصدر ذاته، ص 7.

(6) المصدر نفسه، ص 9.

ويطرح إيتي سابورو آراء قريبة جداً من أفكار أوياما. ففي سنة 1955 نشر في مجلة «الفكر» مقالةً بعنوان «تعارض الجدلية والمنطق الرمزي». وقد «قارن» إيتي مثل أوياما بين الجدلية والمنطق الرمزي بهدف صياغة منطق «موحَّد»، عام. وقال بهذا الصدد: «إنني أفترض، أنَّ المادية الجدلية والتجريبية المنطقية، لا تُلغيان بعضهما بعضاً فحسب، ولكنهما يجب (بل يمكنهما) أن تستعيرا من بعضهما أشياء كثيرة»[7]. وطرح إيتي فكرة حول بناء «منطق يكون منهجاً شاملاً في الادراك»، بحيث «يتضمّن بشكل أو بآخر في كلٍّ موحَّد ـ المنطق الصوري التقليدي، والمنطق الاستقرائي، وما كان يسمّى سابقاً أُطروحات الديالكتيك، والمنطق الرمزي»[8]. وحسب إيتي، فإنَّ مُختلَف الاتجاهات في المنطق «تشكّل رابطة موحدة، ينتج عنها المراحل المُلائمة»[9]. ويحدِّد إيتي أربع مراحل في تطور الادراك. المرحلة الأُولى ـ مرحلة وعي المُشكلة والاحساس القوي بها. المرحلة الثانية ـ مرحلة وضع الفرضيات، التخمينات، التوقّعات، الأفكار. الثالثة ـ مرحلة النتيجة المُستَنْبَطَة. الرابعة ـ مرحلة مقارنة النتائج المُستَخْلَصَة، ومطابقتها مع الوقائع. ويؤكّد إيتي في هذا السياق أن «المنهج، الذي يفترض تكرار المراحل الأربع بشكل ارتقائي ـ متصاعد، يمكن أن يكون منهجاً مُناسباً للادراك بصفة عامة وبالمعنى العريض لهذه الكلمة»[10].

وكما يُلاحَظ، فإنَّ تقسيم الادراك إلى مراحل أربع عند إيتي يتماثل مع مراحل الادراك ودرجاته عند أوياما. وتتميّز نظرية إيتي فقط بادخاله «مرحلة وعي المشكلة والاحساس بها». ويوجد لديهما تطابقٌ أيضاً في التقويم العام لعملية الادراك، باعتبار أنَّ إيتي يشير إلى أنه يتخذ موقفاً مماثلاً لموقف أوياما، في أنَّ منطق عملية «تكرار المراحل الأربع بشكل ارتقائي متصاعد» هو المنطق الجدلي ذاته»[11]. وبسبب رغبته الواضحة في «البرهنة» على الطبيعة

(7) إيتي سابورو، الجدل والمنطق الرمزي. ـ في مجلة «الفكر»، 1955، العدد 1، ص 66.
(8) المصدر نفسه، ص 54.
(9) المصدر نفسه، ص 59.
(10) المصدر نفسه، ص 61.
(11) المصدر نفسه، ص 64.

الجدلية (الديالكتيكية) للدورة ذات المراحل الأربع «في عملية الادراك، فقد لجأ إيتي إلى الاستناد على أُطروحة لينين الشهيرة في، أنَّ «المنطق الجدلي يتطلب دراسة الأشياء في حركتها الذاتية»، ولكن إيتي يفهم مبدأ «الحركة الذاتية» في رؤيته هذه، باعتبارها «مراحل لتعميق الادراك، الذي يتجسّد بوساطة تكرار المراحل المنطقية الأربع بشكل ارتقائي ـ متصاعد»، وعلى هذا الأساس يتحدَّث عن «قانون الحركة الذاتية للمراحل الأربع ذاتها»[12].

لكن مزاعم أوياما سيومبي وإيتي سابورو بشأن تكوين منطق موحَّد للادراك، بما في ذلك الأُطروحات المنطقية لتيارات فلسفية مختلفة، لم تبق بعيدة عن اهتمام الفلاسفة اليابانيين ـ الماديين وملاحظاتهم. فقد وقف ضد نظرية أوياما ـ إيتي في «المنطق الموحَّد» منذ البداية الأُولى لطرحها إيوا ساكي (إيفاساكي) تيكا تسوغو. ففي مقالاته المنشورة سنة 1955 بعنوان «شكوك بخصوص دراسة إيتي عن «تعارُض الجدلية والمنطق الرمزي» و«التشويهات المُعاصِرة للجدلية»[13]. وجّه نقداً لآراء أوياما وإيتي، وأظهرَ أنَّ تفسيراتهما لنظرية الادراك ذات طبيعة مثالية وتكرُّر ـ عملياً ـ سواء في الجوهر، أو في الاصطلاحات نظرية الادراك لدى تشارلز بيرس بالدرجة الأولى.

وقد حلّلَ إيواساكي بصورة نقدية الأُطروحات المُقدَّمة من أوياما وإيتي حول مراحل الادراك ومستوياته المتصاعدة. وأشار في هذا الاطار، إلى أنَّ أول درجة (مرحلة) في الادراك «الحُكْم» المتضمنة وضع الفرضية، سواء من حيث المضمون أو حتى من حيث التسمية مُقتَبَسة من بيرس مباشرة، وليس لها أية صلة مع الدرجة الأولى (المرحلة الأولى) للادراك في نظرية المادية الجدلية. فـ «الحُكْم» لدى كلٍّ من أوياما وإيتي، كما هو الأمر عند مُعلِّمهم الأمريكي (بيرس)، يتجلّى في الجوهر كعملية تفكيرية، وفكرة مُسبَقَة توجّه سلوك الباحث، ولا يتطلب فهمها وإدراكها توضيحاً للسؤال حول ماهية الفكر، وطبيعته، ومن أين يأتي مضمونه، ومن أين تنبع تلك الفكرة أو الرأي الحُكْمي القَطْعي. وهنا بالذات تلعب التحزّبية الفلسفية لمبادئ الوضعية البراغماتية في نظرية المعرفة دوراً مؤثّراً في توجيه هذه الأفكار، المتُهرِّبة ـ

---

(12) المصدر نفسه، ص 62.

(13) Peirece Ch. S. Collected Papers. Vol. 1- VI, 1932- 1935, Vol. 5, p. 121.

عمداً ـ من طرح السؤال الأكبر حول موضوعية الحقيقة والاعتراف فقط بالفرضيات البراغماتية المعروفة ـ كالأفكار «النافعة وغير النافعة». هذا المنطلق، المُعمِّم للفرضية والفكرة المسبقة، وعزلها عن الحقيقة الموضوعية كان قد بشَّرَ بِهِ تشارلز بيرس، مؤكّداً أن «مشكلة البراغماتية ـ ليست سوى مشكلة منطق الحُكْم»[13]. أمّا أوياما وإيتي فإنّهما لا يقتفيان خُطى بيرس وحسب في هذه المسألة ولكنهما يحاولان (وخصوصاً أوياما) نسبة هذا التفسير (لمفهوم الحُكم) لوجهة نظر الماديّة الجدلية. أضف إلى ذلك، أنَّ أوياما يطابق مباشرة بين مفهوم الحُكْم و«الادراك الحسّي» في نظرية الادراك الماركسية[14]. وبديهيٌّ، أنَّ التقارب المزعوم بين البراغماتية والماركسية ليس مُتَّسِقاً مع الحقيقة الموضوعية. فالنظرية الماركسية في الادراك تعترف بالفرضيات العلمية، ودورها في تكوين المعارف الانسانية، ولكنها تفهم الفرضيات ليس كتصاميم مُبَسَّطة، وكنماذج (موديلات) جاهزة ناتجة عن التأمل المُجرَّد، وإنّما كمفاهيم، ونظريات، تعكس بشكل أو بآخر الواقع الموضوعي وتخضع في الوقت ذاته للتحقق من صحتها في الممارسة العملية. ومن هنا يتحدّد ويتبلور موقع الفرضية ومكانها الهام في عملية الادراك. فالإدراك في نهاية المطاف يبدأ دائماً ليس من وضع الفرضيات التي لا يُعْرَف لماذا تُوضَع، وإنّما يبدأ من العِلاقَة المُتبادَلَة بين الأفراد والعالم المادي. وإنَّ إدراك الإنسان، شأن نشاطه الحسي ككل، هو حصيلة تطور تاريخي طويل. فقد تكوّن وتطوّر في مجرى المُمارسة الاجتماعية ـ العملية. والادراك في المفهوم الماركسي هو على الدوام شيءٌ معقول، يُمثِّل الركيزة الحسية للفكر الذي يجنح بطبيعته إلى التعميم والتجريد المنطقي لتكوين المفاهيم والمقولات العامة. فالادراك إذاً يقتضي تأثير العالم الماديّ على أعضاء الحس، حيث أنه هو الصورة العيانية الحسية لأشياء وظواهر الواقع، التي تظهر عند تأثيرها المُباشر على الحواس. ولهذا فإنَّ مضمون إدراكنا ـ الذهني لشيء ما يتوقف، في الكثير منه على الجانب العملي ـ الحسي لهذا الشيء. ومن الطبيعي أنْ يندرجَ الادراك دوماً ضمن نسق معيّن (أو أنساق مُعيّنة) من المفاهيم والتصوّرات والفرضيات أيضاً.

(13) Peirece Ch. S. Collected Papers. Vol. 1- VI, 1932- 1935, Vol. 5, p. 121.

(14) أوياما سيومبي، قوة الفلسفة، في المصدر المذكور سابقاً، ص 9.

المرحلة (الدرجة) التالية في الادراك (الثانية عند أوياما والثالثة عند إيتي) ـ مَرحلَة الاستنباط (Deduction)، تُفَسَّر لديهما من حيث الجوهر كمرحلة في التفكير الصوري المنطقي أو بالمعنى المعاصر ـ كمرحلة في المنطق الرمزي (أو الرياضي عند بعض الباحثين ـ المُترجِم). وقد كتب إيتي ـ مثلاً: «إنَّ المنطق الرمزي، هو العلم، الذي يدرس دور الاستنباط...»[15]. أمَّا أوياما فإنّه ينسب الاستنباط مباشرة إلى درجة (مرحلة) التفكير العلمي في نظرية الادراك عند المادية الجدلية[16].

وفي معرض نقده لوجهة النظر تلك يبين تيكاتسوغو إيواساكي، أنَّ الاستنباط ليس عبارة عن مرحلة خاصة في الادراك، وأنّه لا يجوز أنْ يُنسَبَ إلى التفكير بصفة عامة، فالاستنباط يُمثّل فقط أحد طرائق (أو أساليب) التفكير، الموجود إلى جانب الاستقراء، والتحليل، والتركيب... الخ. أمّا ربط الاستنباط مع التفكير بعامّة، والتفكير العلمي ـ النظري بخاصة (كما يشير إيواساكي) لدى أوياما وإيتي، فقد خلقه التأثير المُؤَكَّد للوضعية على آرائهما وأُطروحاتهما، التي تنظر إلى أيّ نوع من التفكير في إطار الاجراءات الذهنية المنطقية ـ الصوريّة المحضة. وعدا ذلك فإنَّ تطور الادراك ذاته، وتقدّم الفكر العلمي يشهدان بصورة قاطعةٍ على أنَّ التفكير العلمي ـ النظري ذو طبيعة إبداعيّة، وعلى أنَّ إعادة بناء الواقع (ذهنياً) في المفاهيم، تغتني دائماً بمضامين مُتجدِّدة، وتسلِّح الانسان بمعارف أكثر حداثة وجدّية وضرورية لامتلاك قوانين الطبيعة والحياة الاجتماعية.

والمرحلة الختامية، الأخيرة والعُليا في الادراك (الثالثة لدى أوياما والرابعة عند إيتي) ـ هي مرحلة الاستقراء والتعميم المنهجي. وتُفْهَم لديهما ليس بالمعنى التقليدي القديم كما كان عند بيكون (فرنسيس)، القائم على أُسلوب انتقال التفكير من الجزئي إلى الكلّي، وإنّما بمعنى مغاير تماماً لمفهوم الاستقراء في إطار المنطق الصوري المعاصر، أو بعبارة أدق، في إطار التفسير والمعنى الوضعي الجديد. فالمعروف أنَّ الوضعية الجديدة ترى في الاستقراء

---

(15) إيتي سابورو، الجدل والمنطق الرمزي، في المصدر المذكور سابقاً، ص 60.
(16) أوياما سيومبي، قوة الفلسفة، م.م.س.، ص 9.

ليس أكثر من مرحلة للتحقّق والتأكّد من كافة الفرضيات التعميمية المطروحة. ويجري هذا التحقّق على هيئة تأصيل منطقي لتلك التعميمات، وعن طريق الاستنباط، أي بمساعدة ما يسمى بـ «المنهج الافتراضي ـ الاستنباطي». وقد كشف ت. إيواساكي عن مفهوم الاستقراء في مؤلّفات أوياما وإيتي، وأشار إلى ارتباطهما مع الشرّاح الوضعيين ـ الجُدد للمنطق المعاصر مثل رايشنباخ وكارناب. وبيّن مرة أخرى تأثير أطروحات تشارلز بيرس عليهما، والذي يُعَدُّ رائد الوضعيين الجُدُد في التفسير المذكور للاستقراء. وعليه، فإنَّ الاستقراء كطريقة للتحقق من الفرضيات المطروحة يتطابق عملياً لدى أوياما وإيتي مع الطريقة الاستنباطية ولا يخرج في هذا المنطق عن إطار التفكير الصوري. وطبيعي، أنَّ ذلك التحقّق لا يمكن أن يصبح في أي وقت من الأوقات معياراً حقيقياً لتقويم نتائج الادراك، ناهيك عن أنّه لا توجد أية أسس لربطه (كما يفعل ذلك أوياما) مع الممارسة ـ العملية، أي مع معيار الادراك في نظرية المادية الجدلية.

وكما يتضح، فإنَّ مراحل الادراك الثلاث عند أوياما (أو الدرجات الأربع عند إيتي)، تمتزج لديهما فيما يسمى بـ «المنطق الموحَّد»، أمّا التناوب المتنامي لهذه المراحل أو الدرجات فيعلنان أنه «جدليّة». ويبيّن ت. إيواساكي، أنَّ الاتحاد المُشار إليه بالنسبة لمراحل الادراك أو درجاته يُنفَّذ من طرف أوياما وإيتي وفق نموذج وضعي ـ براغماتي صيغ منذ مدة طويلة. فالمعروف، أنَّ تشارلز بيرس «وحَّد» مراحل الادراك وطرائقه المختلفة في نظريته الشهيرة حول «منطق البحث»[17]. وطبقاً لهذا المبدأ أيضاً تصرّف جون ديوي، الذي دمج في دورة موحَّدة لا نهائية مراحل الادرك الست وَعَرَّف هذه الدورة بأنَّها «المنطق المضاد للثنائية» و«مبادئ البحث المستمر»... الخ. لكن إيواساكي يرى أنه في الاتجاه ذاته يسير الوضعيون ـ المناطقة المعاصرون، فرايشنباخ، مثلاً، الذي يتحدّث عن «الإجراء العام للطرائق التجريبية»، يؤكّد أنَّ هذا الاجراء «يمكن أنْ يُنظَر إليه كإعادة مُستمِرّة للقانونية الجدلية»[18]. ويكشف هذا الماركسي الياباني (إيواساكي) تأثير رايشنباخ على إيتي، ووضّح في هذا

---

(17) Peirece Ch. S. Ibid., vol. 2, p. 760.

18) إيواساكي تيكاتسوغو، نقد منهج علم الاجتماع المعاصر، طوكيو، 1965، ص 16.

السياق، كيف أنَّ نظرية المستويات الأربعة (الدرجات) للادراك هي من حيث الجوهر عبارة عن تفصيل لوجهة نظر رايشنباخ حول عملية التفكير[19].

وفي معرض تحليله لنظرية «المنطق الموحَّد» التي نادى بها أوياما وإيتي، يؤكِّد إيواساكي، أنَّ «الوحدة» في مفهوم عملية الادراك تحمل لديهما طابعاً مظهرياً وشكليّاً، بل إنَّ مجمل منطق «الوحدة» هذا لا يخرج عن حدود «أسلوب المحاولة والخطأ» المعروف. وقد أشار إلى الجهود غير المثمرة والمفتقرة إلى أرضية واقعية، التي يبذلها أوياما وإيتي لربط تصوراتهما البراغماتية ـ الوضعية حول «وحدة» و«تكامل» العمليات المنطقية الصورية مع النظرية الجدلية، ومع المنهج الجدلي. وفي نقده العادل لمحاولات أوياما وإيتي إلباس سمة «الجدلية» و«الحركة الذاتية» لأُطروحاتهما عن الدورة ذات الثلاث ـ أو الأربع مراحل في الادراك، يؤكِّد إيواساكي، أنّه في الفلسفة الماركسية، وفي مؤلَّفات لينين، التي يحتج بها إيتي بشكل خاص يجري الحديث عن المبدأ العام، الذي يقوم عليه المنطق الجدلي وهو «أنْ يؤخذ الشيء في حركته الذاتية» إنطلاقاً من أنَّ «الحركة الذاتية» هي السمة الجوهرية المميّزة للمادة ذاتها، التي تحمل في داخلها وحدة الأضداد وصراعها، فبدون ذلك يتعذّر فهم معنى «الحركة الذاتية» (في المنطق الجدلي). لأنّ المنطق الجدلي (الديالكتيكي) هو التعبير الحي لانعكاس الأشياء والظواهر في الذهن، حيث أنّه يرى أنّ المنطق من أجل المنطق غير موجود إطلاقاً، كما أنّه لا توجد حقائق مجردة (وإن وجدت تصورات ومفاهيم مجردة)، فالحقيقة الفعلية عيانية دائماً وإن كانت غير مُدْرَكَة من الأذهان كافّة. فالمنطق الجدلي (الديالكتيكي)، يكشف في نهاية المطاف عن الطبيعة المتناقضة (المتحركة) للفكر ذاته، لما فيه من وحدة عضوية بنيوية لجوانب وأساليب وعناصر معرفية متضادة. إنَّ مرونة صيغ المنطق الجدلي ناتجة عن حقيقة أنّه يجب أنْ يعكسَ حركة ظواهر العالم المادي وتعدّد جوانبها. وعلى النقيض من هذا المفهوم الشمولي ـ المادي للمنطق الجدلي يتحدّث فلاسفة ـ لاماركسيين من طراز أوياما وإيتي (كما يقول إيواساكي)، إنطلاقاً من رفضهم لبحث عناصر المنهج المادي العلمي من زاوية ضيّقة تنحصر في أُطروحاتهم القائلة: إنّه «في الحركة الذاتية» تكمن عملية

(19) المصدر نفسه، ص 112.

الادراك كلها. . . بدون حركة المادة، وبدون توسط الممارسة العملية»[20].

وفي أثناء نقده لموقف أوياما، يكشف إيواساكي الطبيعة المادية للجدلية، وقوانينها، ويبيّن، أنَّ انعكاس الجدل (الديالكتيك) في إدراك الناس ووعيهم هو إنعكاسٌ للواقع الموضوعي، وأنَّ هذا الانعكاس يجري اعتماداً على مُجمَل أساليب الادراك وطرائقه وأشكاله في استيعاب العالم الموضوعي المحيط بالانسان.

والحقيقة أنَّ مقالات إيواساكي تيكاتسوغو وغيره من العلماء بشأن نظرية أوياما سيومبي وإيتي سابورو لمْ تَمُرُّ دون أنْ تتركَ أثراً. وهذا ما يتضح من خلال تراجع إيتي سابورو عن موقف الدفاع النشيط عن أطروحة «المنطق الموحَّد». ولكن أوياما استمَرّ في الدفاع عن وجهة نظره المشار إليها أعلاه. فإذا كان قد طرح في عامي 1954 ـ 1955 وبشكل عمومي جداً فكرة إمكانية «توحيد المنطق الماركسي والمنطق الوضعي عبر وساطة البراغماتية»، فإنّه غيَّرَ هذه الفكرة لاحقاً إلى حَدٍّ ما عندما طوّرَ اتجاه أبحاثه وآرائه التلفيقية وعدَّلَ خطّها عبر أطروحته حول وجود صلة مباشرة بين المنطق الديالكتيكي (الجدلي) الماركسي ومنطق البراغماتية. ففي مقالته «التحليل النقدي لمنطق البراغماتية»، المنشور في عام 1956 في مجلة (الفكر)، يؤكِّد أوياما، أنّه من وجهة نظر تاريخ الفكر المنطقي يمكن النظر إلى منطق الماركسية ومنطق البراغماتية كشكلين مُكمّلين لبعضهما بعضاً في تطور المنطق الديالكتيكي»[21]. وفي أثناء طرحه لفكرة وجود أساس مشترك بين «منطق الماركسية» و«منطق البراغماتية»، يحاول أوياما أنْ يجسّد هذا الأساس بتكرار الزعم القائل بـ «تطابق» نظرية الادراك عند ماركس ونظرية الادراك عند بيرس. وقد أعلن في هذا السياق أنَّ «هاتين النظريتين تتطابقان في، أنّهما تستخدمان المنطق الجدلي كمنطق يربط ثلاثة عناصر ـ الرمز، الواقعة، ذات الرمز. إحداهما تعبّر أنَّ الشيء الأساسي يكمن في تحليل عملية الادراك (التفكير)، أما الثانية فتعتبر أنَّ الشيء الرئيسي يتمثّل في تحليل العملية الاجتماعية»[22].

(20) المصدر نفسه، ص 114.

(21) نقلاً عن إيواساكي تيكاتسوغو، نقد منهج علم الاجتماع المعاصر، ص 116.

(22) المصدر نفسه.

إنَّ محاولة إقامة علاقة (رابطة) مباشرة بين «منطق الماركسية» و«منطق البراغماتية» تحصل على «تطبيق عياني» في المقالتين اللتين نشرهما أوياما في عام 1957 بعنوان «الاستنباط ـ الاستقراء ـ الجدل (الديالكتيك)» و«منطق حل المشكلة». في هاتين المقالتين يجري التركيز مُجَدَّداً على الفكرة التي تقول: إنَّ تاريخ الدراسات المنطقية يعرف ثلاثة إتجاهات في تطور علم المنطق هي ـ المنطق الاستنباطي، المنطق الاستقرائي والمنطق الجدلي (الديالكتيكي)، ولكن هذه الاتجاهات الثلاثة جميعاً توجد وتتطور مستقلة عن بعضها بعضاً، ولهذا فإنَّ «فهم وحدة النظريات الثلاث في المنطق» يعدّه أوياما «هدفاً مهمّاً للدراسة والبحث». وبالمقابل فإنه يعترف: «لا يصحّ القول، بأنَّ مشكلة وحدة النظريات المنطقية الثلاث ستُفهَم وتُدرَك في شكل تعبيري واضح بشكل عام»[23]. ومع ذلك فإنَّ أوياما لا يتهيب من إشكالية الموقف، وإنَّما يتابع محاولاته لإيجاد طريق ملائم من شأنه تكوين «منطق موحَّد» في دراسات العلماء السوفييت والأمريكيين، الجارية منذ بداية الخمسينيات. ويلفت الأنظار في هذا المجال ـ بشكل خاص ـ إلى «المناقشة حول علاقة المنطق الجدلي بالمنطق الصوري في الاتحاد السوفييتي وتصادم الأفكار المنطقية لكلٍ من البراغماتية الوضعية المنطقية في الولايات المتحدة الأمريكية، التي تجلت بصورة واضحة في المساجلة بين كارناب وكواين»[24]. ويخصِّص أوياما بضع صفحات أيضاً لعرض المناقشات الجارية في الاتحاد السوفييتي والولايات المتحدة الأمريكية في علوم المنطق، لكنه لا يرفق مع هذا العرض (البانورامي) أي تحليل جاد، ولهذا يبقى التساؤل مطروحاً حول مدى تأكيد هذه المناقشات على ضرورة إيجاد «منطق موحَّد». والحقيقة أنَّ، العلاقة بين المناقشات المذكورة وسعي أوياما لبناء «منطق موحَّد» تصبح واضحة بعد أنْ يطرحَ في الفقرات التالية آراءه الخاصة في المسألة المتعلقة بـ «بنية المنطق الموحَّد».

ففي مقالة «الاستنباط ـ الاستقراء ـ الجدل» يُعلن أوياما، أنَّ نظرية الادراك الماركسية ونظرية الادراك البراغماتية وفق الصيغة التي طرحها تشارلز

---

(23) أوياما سيومبي، أصل الجدل (نسب الديالكتيك أو جينالوجيا الديالكتيك)، طوكيو، 1963 ص 156.

(24) المصدر نفسه، ص 157.

بيرس ـ تتطابقان مبدئياً بسبب وجود تماثُل بينهما في مراحل (درجات، مستويات) الادراك. ويؤكِّد أوياما بهذا الصدد: أنَّ النظرية الماركسية في الادراك تتضمن «المراحل ـ الأولى، الثانية الثالثة لعملية الادراك، التي تتطابق مع ـ (1) الادراك الحسي، (2) الادراك العقلي. (3) الممارسة العملية. . . أما في منطق تشارلز بيرس، فإنَّ الحُكْم يعني خلاصة تعبِّر عن عملية «الانعكاس ـ الفكرة»، والاستنباط = فعل البرهنة المستند إلى التعيين (الحُكْم) والضرورة الناتجة عن عملية «الفكرة ـ الفكرة»، أمّا الاستقراء فإنّه يعني الانتقال من الحقائق المُفردَة إلى القضايا العامة، وخلاصة لعملية «الفكر ـ الفعل»[25]. وفي مقالة «منطق حلّ المشكلة» يكرِّر أوياما أُطروحته عن تطابقَ (تَماثُل) مراحل الادراك في نظرية المعرفة الماركسية ونظرية الادراك البراغماتية، ويتّضح هذا التطابق جليّاً عند مقابلة (مقارنة) «أُطروحات لينين الشهيرة حول «التأمّل الحي» ـ «التفكير» ـ «المُمَارَسة (التحقق ـ الفحص») مع أفكار أو أُطروحات جون ديوي حول «وضع الفرضية» ـ «النتيجة» ـ «الرائز» وآراء بيرس حول «الحُكْم» ـ «الاستنباط» ـ «الاستقراء»[26].

وهكذا يسعى أوياما استناداً إلى هذه «النتائج» و«الاستخلاصات» أو «الاستدلالات» للبرهنة على «تطابق» أو «تَماثُل» نظرية الادراك عند تشارلز بيرس، وجون ديوي والماركسية، والتي «يتوصّل إليها» بدون أية حجة جدّية مُقنِعَة. وللتعويض عن غياب البراهين والحجج الصادقة المعقولة، يحاول أوياما أن يُلبس أطروحته السمَة الاقناعية استناداً إلى الرسم البياني (الإيضاحي). حيث يقدّم جدولاً يتضمن مراحل الادراك طبقاً للنظام، الذي صيغت بموجبه عند مجموعة من مشاهير المفكرين، وفي إطار النتيجة المترتبة على هذا الجدول البياني والنموذج المستقبلي للنظرية الجديدة يقترح أوياما صيغته الخاصة التي تقوم على المعادلة التالية: مرحلة بدون مشكلة، مرحلة مع مشكلة، مرحلة مع مشكلة محلولة[27].

ومن الطبيعي، أنَّ أُطروحات أوياما حول «تطابق» نظرية الادراك

(25) المصدر نفسه، ص 171.

(26) المصدر نفسه، ص 200 ـ 201.

(27) المصدر نفسه، ص 203.

الماركسية، من جهة، ونظرية الادراك البراغماتية أو الوضعية ـ من جهة أخرى، باطلة تماماً. فهل يمكن التحدّث عن «تطابق» ما أو «تماثُل» بين مواقف لينين وتشارلز بيرس ـ مثلاً ـ في معالجة حقيقة نظرية الادراك، والدرجات المستقلة، والمراحل أو العناصر المكوِّنة للعملية الادراكية ـ المعرفية؟... ففي تحليله المادي الصارم لهذه المسألة، كتب لينين: «هنا يوجد فعلاً وموضوعياً ثلاثة أعضاء (عناصر): (1) الطبيعة، (2) إدراك الانسان، دماغ الانسان (باعتبار أنّه الثمرة العليا الراقية لهذه الطبيعة) و(3) إنعكاس الطبيعة في وعي الانسان وإدراكه، هذا الشكل المنعكس هو عبارة عن المفاهيم، القوانين، المقولات... الخ». وفي النقيض لذلك التفسير ينظر تشارلز بيرس إلى فعل الادراك كعلاقة مُتبَادَلة بين الذات (المُدرِكة)، والحدث أو الموضوع والرمز (الصياغة الفكرية ـ اللغوية التعبيرية). بالاضافة إلى أنّه تجدر الاشارة إلى أنَّ الواقعة (الحَدَث) أو الموضوع يجب أنْ تُفهَم ليس كشيء واقعي قائم بذاته ومستقل عن وعي الناس، وإنّما كواقع أو كموضوع للادراك بشكل عام غير مشروط بأنْ يكون محسوساً أو واقعاً ملموساً. وبالنسبة للرمز، فإنّه لا يقصد به الانعكاس، الناشئ نتيجة لفعل الموضوعات (الأشياء والعناصر الخارجية) على الأجهزة الحسيّة والادراكية لدى الانسان، وبالتالي لتطابق التصورات حول موضوع الادراك ذاته، أي لا ينظر هنا إلى الانعكاس كتعبير عن وجود إنساني واعٍ مرتبط في العمل من أجل التحويل الايجابي للعالم الخارجي (الموضوع)، وإنّما ينظر إليه كرمز مؤقّت كما هو، أي لا يزيد عن كونه نوعاً من الانتباه (السلبي)، إلى ما يحدث داخل الفكر نفسه. وكما نعرف، فقد وجه لينين نقداً حاسماً وقاطعاً للغاية لهذا النوع من الآراء، القائمة على الربط المصطنع بين الذات والموضوع في ما يسمى بـ «التآزُر المبدئي» لدى أفيناريوس(*) أو في «خبرة»

(*) أفيناريوس (ريتشارد) (1843 ـ 1896) فيلسوف سويسري من أتباع المثالية الذاتية، وهو من أوائل دُعاة النقد التجريبي. ومفهوم التجربة لديه يقوم على التوفيق بين الوعي والمادة، بين النفسي والفيزيائي. وكان عدوّاً للنظرية المادية في المعرفة. وأيّد ما أسماه بـ «التنسيق المبدئي» أو «التآزُر المبدئي» بين الذات والموضوع، أو بالأحرى اعتماد الموضوع على الذات. وتعرّضت آراءه لهجوم لاذع من طرف لينين في كتابه الشهير «المادية ومذهب النقد التجريبي» (المُترجِم).

و«تجربة» الماخيّين[*]. وقد عزّى لينين أيضاً تهافت نظرية الهيلموهلتزيين[**] والنظرية الهيروغليفية[***] القريبة منها، التي نادى بها بليخانوف.

وكذلك لا يمكن أن «تتطابق» آراء لينين وآراء بيرس وديوي حول مسألة المراحل (الدرجات) المُستقِلّة في الادراك. وطبقاً لنظرية المعرفة الماركسية ـ اللينينية، فإنَّ الادراك يبدأ من الاحساسات المباشرة ووعيها (الشعور بها)، التي تعكس الواقع المادي الموضوعي، الذي يمدّ هذه الادراكات الحسيّة بالمادّة الأولية لتكوين مفاهيم علمية، وعلاقات تشكّل العناصر البدائية لنسق يجري تجريده من بناء الصورة المكتسبة بالادراك الحسي. فالمعرفة عملية جدلية مُعقّدة تحدث بأشكال مختلفة، ولها مراحلها ودرجاتها في الارتقاء والتطور، حيث تبدأ إذاً من الادراكات الحسيّة للأشياء المحيطة بالانسان ثم تُصنّف وتُعمّم بوساطة مَلَكَة المعرفة الأعلى في الانسان (القدرة على التفكير المنطقي المُنظَّم) على شكل تصورات، وأحكام، ونتائج، ونظريات. . . تعيد خلق الواقع بصورة مُبدعة في علاقاته الجوهرية وفي قوانين لها صفة العمومية والكليّة. ويمكن التحقّق (التأكُّد) من النتائج المُستخْلَصَة من خلال التجربة والممارسة، لأنّ هدف المعرفة بلوغ الحقيقة الموضوعية. وتستخدم هذه المعرفة في النشاط العملي الموجّه لتغيير الواقع وإخضاع الطبيعة للمتطلبات الانسانية. وبهذا تصبح المعرفة عاملاً ضرورياً في المجتمع، حيث أنّ الممارسة القائمة على المعارف العلمية الصحيحة ذات طبيعة اجتماعية ـ

(*) الماخية نسبة إلى أرنست ماخ (1838 ـ 1916) العالم الطبيعي والفيلسوف النمساوي المثالي الذاتي الشهير، وأحد رواد التجريبية النقدية. تقوم فلسفته عموماً على رفض فكرة الضرورة والجوهر، وأنّ رأي العالِم يجب أنْ يتضمَّن فقط «العناصر الحيادية للتجربة»، التي دمجها ماخ مع الأحاسيس. ويعتبر ماخ المفاهيم بمثابة رموز تشير إلى «مركبات الأحاسيس» أي «الأشياء». وفنّد لينين في كتابه المشار إليه أعلاه فلسفة ماخ المثالية الذاتية (المُترجِم).

(**) نسبة إلى هيلمو هولتز (1821 ـ 1894) العالم الطبيعي الألماني، الذي حقّق اكتشافات فيزيولوجية بارزة. وأظهر في مؤلفاته آراء مادية عفوية مع انجذاب إلى الكانطية. وخطأه (حسب لينين) يبرز في استدلاله من نظرية «الطاقة النوعية للحواس» على أنّ الاحساسات ليست صوراً أو نُسَخاً من الأشياء الواقعية، وإنّما مجرّد رموز أو علاقات تقليدية (المترجِم).

(***) نظرية الرموز الهيروغليفية عند بليخانوف مُشابهة لنظرية هيلمو هولتز في الرموز والعلامات، وترتكز على فكرة أنّ الاحساسات ليست واقعية، وإنما هي «رموز هيروغليفية» لا شبه بينها وبين الأشياء الموجودة موضوعياً (المُترجِم).

تاريخية وتشكّل الأساس الفعلي للادراك، ومعياره وهدفه. ويمكن حلّ مشكلة حقيقة المعرفة ليس عن طريق المناقشات والبراهين النظرية وحدها، بل يمكن حلّها، قبل كل شيء بالممارسة الاجتماعية التاريخية. وعندما تؤكّد الممارسة الاجتماعية تطابق الأفكار والمعارف والنظريات مع الواقع، عندئذٍ فقط يمكن القول إنّ تلك الأفكار والمعارف والنظريات صحيحة[28]. أمّا نظرية المعرفة في الوضعية والبراغماتية لدى كل من بيرس، ورايشنباخ، وديوي، وكارناب وأتباعهم فهي مختلفة تماماً (عمّا هي عليه في الماركسية). حيث أنَّ حجر الزاوية في الادراك لدى هؤلاء المفكرين يتمثّل في «الحُكم» (المقدّمة)، أي في مرحلة تشكّل الفرضية، التي لا تشير إلى مصدر عملية الادراك، ولا إلى مادة هذه العملية. ثم تليها مرحلة (درجة) الاستنباط، التي تفهم لديهم كفكرة صورية ـ منطقية مجردة، تُستَخرج (تُستنبَط) عن طريق منهج التحليل المنطقي المجرد. وأخيراً تأتي بعدهما المرحلة الثالثة للادراك أو مرحلة الاستقراء، التي ينظرون إليها أيضاً كعملية ذهنية، تقوم على الرائز الاختباري، الذي يتخذون منه المعيار الأساسي في تحديد مطابقة النتيجة الفعلية مع النتيجة المتوقعة (المفترضة)، ولكن ليس مع الواقع الموضوعي اطلاقاً. ومن الواضح تماماً، أنّ هذا التباين في فهم مراحل الادراك بين الماركسيين والوضعيين ـ البراغماتيين لا يترك أيّ مجال للتأكيد حول وجود «تماثُل» أو «تطابق» مبدئي في نظرياتهم حول العملية المعرفية ـ الادراكية[29].

طبعاً، إنَّ نظرية «المنطق المُوحَّد»، المُصاغة على النحو الذي ناقشناه أعلاه، ليست ثمرة لتأملات وأفكار إرادية ـ ذاتية بحتة، وإنّما هي ثمرة لاستغلال تصميم (مُخطَّط) ذهني ـ منطقي مُعيّن. فأصحاب هذه النظرية لهم مداخلاتهم وأُطرُوحاتهم حول «وحدة» النظريات المختلفة في العملية المعرفية ـ الادراكية، ولهذا فهم يبنون استنتاجات متنوعة حول «تماثُل» تلك النظريات و«تطابقها» إنطلاقاً من وجود مشكلة (قضية) حقيقية هنا، وهي مشكلة وحدة

(28) لينين. ف، الدفاتر الفلسفية، الأعمال الكاملة، المجلد 29، ص 164.

(29) يمكن العودة بهذا الخصوص إلى المراجع السوفييتية التالية: ميلفيل. يو. ك، تشارلز بيرس والبراغماتية، موسكو، 1968؛ كورسانوف. غ. أ، نظرية المعرفة في البراغماتية المعاصرة، موسكو، 1958؛ الفلسفة البرجوازية المعاصرة، موسكو، 1972.

مناهج الادراك وطرائقه وأساليبه، كما هي في واقعها القائم ومشكلة تطور الادراك العلمي الموضوعي حول النواحي المختلفة، والمراحل، والعناصر المكوِّنة للادراك ذاته، التي يجب أنْ تؤخذ في إطارها الكلّي وعلاقاتها المُتبادَلة. وكل باحث، يدرس عملية الادراك دون أن يتراجع عن العلم، لا بدّ له أن يعبّر عن هذه النواحي والمراحل، ويفهم عناصر عملية الادراك التي تتطابق بشكل تام أو جزئي مع موضوع البحث. وهذا ما يمكن قوله عن العلماء والفلاسفة المختلفين، بمن فيهم الفلاسفة ـ المثاليين ـ هيغل، بيرس، ديوي، كارناب، بالمقدار، الذي بحثوا فيه عملية الادراك، ومنطق وعي الانسان للعالم. لكنَّ العلماء المختلفين يعكسون في نظرياتهم عقيدة مُعيّنة، ودراساتهم مرهونة اجتماعياً بآرائهم الايديولوجية نحو العالم، ومرتبطة (أو على الأقل مُتأثّرة) بالتزامهم الفلسفي إن لم نقل بتحزبهم. ولهذا، فمن الطبيعي، أن نستنتج أنَّ فئة معيّنة منهم فقط تستطيع أنْ تتمثّل بصورة موضوعية تامة الواقع الموضوعي المحيط، وأنْ تبلغَ قوانينه العامة، ونقصد بها أولئك الذين ينتهجون العقيدة العلمية. وهذه العقيدة، كما نعرف، هي الفلسفة الماركسية (الماديّة الجدلية والماديّة التاريخيّة)، وتعاليمها بشكل عام، ونظرية الادراك فيها بشكل خاص(*). والأمر مختلفٌ تماماً بالنسبة للعقيدة المثالية، واتجاهاتها الفلسفية ـ البرجوازية المختلفة، كالوضعية والبراغماتية، اللتين تناقضان العلم في نظرياتهما ونُظمهما الفكرية الأساسيّة. ولهذا تعيق الانعكاس الموضوعي للعالم في ذهن أتباعها.

ونظراً لعدم فهمه للعلاقة الواقعية المتبادلة بين مضمون العلم وعقائد العلماء، وتفتيشه الدائم من منطلقات المنهج المثالي عن «صلة» غير واقعية تربط النظريات المختلفة للعملية الادراكية، فإنَّ أوياما ينظرُ إلى «وحدة» النظرية الماركسية في المنطق والأفكار القائمة على المبادئ المثالية حول المنطق، في «طبيعتها الجدلية»، أي من خلال الاعتقاد الخاطئ بأنَّ النظريات المنطقية لا تشكّل سوى «أشكال مُختلفة من تطوّر» المنطق الجدلي. وتنبثق هذه النظرية عند أوياما من موقف أكثر عمومية وشمولية فيما يخصّ علاقة تاريخ الفلسفة بتطور النظرية الديالكتيكية. فقد أكّد في هذا الاطار أنَّ «ثلاث» فلسفات

(*) يبرز هنا أيضاً تحزّب المؤلّف بصورة مباشرة وواضحة وصريحة (المُترجِم).

معاصرة «ورثت بصورة نقدية المنهج الجدلي (الديالكتيكي) الذي بناه هيغل». وكما نعلم فقد طرح ماركس الجدلية المادية ضد الجدلية الهيغلية المثالية. ولكن ليس ماركس وحده من استوعب قوانين الجدل. إذْ إنَّ كيركجارد في مقابل جدلية الكم طرح جدلية الكيف (النوع)، أما بيرس وديوي فإنّهما في مقابل هيمنة النظرية الجدلية اقترحا «نظرية البحث»، التي يمكن تسميتها بجدلية «التجربة والاختبار»[30].

وتدلّ أُطروحات أوياما هٰذه على القدر الهائل من عدم فهمه سواء لطبيعة الجدل ذاته وللمنطق الجدلي، أو لتطور نظرية الجدلية في الماركسية، وكذلك في الفلسفة البرجوازية التقليدية والمعاصرة.

طبعاً، لقد أظهرت فلسفة هيغل تأثيراً كبيراً على تطور الفكر الفلسفي، حيث أنَّ كثيراً من أفكارها إمّا أنه جرى اقتباسها والاستفادة منها من طرف إتجاهات فلسفية مختلفة، وإمّا أنها أثارت ردوداً انتقادية، فأعطت دفعة قوية لتطوير أُطروحات ونظريات فلسفية أخرى. لكن موقف الفلسفة الهيغلية التي كونت لاحقاً اتجاهات فلسفية رائدة لم تكن، كما عرضها أوياما. فالماركسية، مثلاً، في تجسيدها وتعبيرها عن الاحتياجات الفكرية للطبقة الثورية، أخذت من الفلسفة الهيغلية جانبها الثوري، أي نظريتها عن المنهج الجدلي، وحرّرتها من صوفيتها المثالية، وغيّرت جذرياً الجزء المادي منها، فأعادت بناءه وصياغته ليصبح جزءاً عضوياً من العقيدة العلمية المادّية للماركسيّة. أمّا الوضعية البراغماتية، والوجودية وغيرها من الاتجاهات الفلسفية المثالية، المُعبِّرة عن الحاجات الروحية للطبقة البرجوازية في عصر الامبريالية، فقد أخذت الأفكار المُحافِظة والرجعية للفلسفة الهيغلية، ورفضت الاعتراف بالقانونية الموضوعية للعملية التاريخية وبالتالي رفضت الاعتراف بالطابع الجدلي لفعل قوانين الحياة الاجتماعية.

ويتمثّل تهافت أُطروحات أوياما عن الجدلية والمنطق الجدلي في أنّه يدخل في هذه المفاهيم معنىً مغايراً جذرياً، يتناقض مع معناها الحقيقي. وكما أشرنا سابقاً، فقد حدَّدَ أوياما في دراساته الأولى الجدلية كـ «أُسلوب

---

(30) أوياما سيومبي، أصل الجدل (جينالوجيا الديالكتيك)، ص 177 ـ 178.

لادراك ثلاث عمليات مرحلية منطقية» (أي مرحلة الحُكْم والقضيّة، ومرحلة الاستنباط، ومرحلة الاستقراء) في حالتها المُوحّدَة، بحيث تشكِّل «طريقة متكاملة في التفكير» من شأنها أن تختصر وتوحِّد بقية الطُرق والأساليب. وفي مقالاته، المنشورة لاحقاً، يعطي أوياما توضيحات وتفسيرات أكثر تحديداً لوجهة نظره إزاء المنطق الجدلي بصفته علماً قائماً بذاته. لكن هذه الايضاحات والشروحات، لا تتميز بشيء مختلف جذرياً، أو بوضعها لأساس متين لأُطروحاته المذكورة، مع الإشارة إلى أنَّ ما يلفت النظر هنا، هو أنَّ هذه الايضاحات تسمح إلى حدّ كبير بالغوص في جوهر آراء أوياما، التي تُميِّز مواقفه ومواقعه الفلسفية النهائية.

في مقالة «الاستنباط ـ الاستقراء ـ الجدليّة» يُحدِّد أوياما المنطق الجدلي، بالمقارنة والمقابلة مع منطقي الاستنباط والاستقراء. فيقول بهذا الخصوص: «يحتلُّ المنطق الاستنباطي موقع القطيعة بين عَالَمين(*)، إذ إنه يستقصي منطق صيغة «الفكرة ـ الفكرة». أما المنطق الاستقرائي، فإنّه استناداً إلى نظرية التجريبية الانكليزية، يكشف الطريق انطلاقاً من عالم الوقائع إلى عالم الفكرة، إذْ إنّه يدرس منطق صيغة «الادراك الحسي ـ الفكرة». وعلى النقيض من ذلك، فإنَّ المنطق الجدلي، انطلاقاً من العلاقة المُتبادَلَة بين العالمين (النظري والعملي ـ المُترجِم)، يكشف منطق الصيغة القائلة: «الادراك الحسي ـ الفكرة ـ الفعل». ولهذا يمكن القول: إنَّ موضوع المنطق الجدلي يضم في داخله العناصر العائدة لموضوعات المنطق الاستنباطي والعناصر المكوِّنة لموضوعات المنطق الاستقرائي[31]. وبصورة مختلفة شكلاً عن هذه الصيغة، ولكن قريبة من حيث المضمون والمحتوى يقدِّم أوياما تصوّره عن المنطق الجدلي في مقاله «منطق حلّ المشكلة». فيؤكِّد أنَّ: «المنطق الجدلي كمنطق لعملية طرح المشكلة أو حلّها يختلف عن المنطق الاستنباطي (المنطق الصوري)، الذي يُحدّد مجال بحثه في العلاقة بين الرموز ذاتها، وعن المنطق الاستقرائي، الذي يدرس العلاقة بين الرموز والموضوعات، في أنّه (أي المنطق الجدلي) يهتم بشكل مباشر بالعناصر (الأجزاء ـ الأعضاء) الثلاثة وعلاقاتها المتبادلة ـ الرموز،

(*) المقصود بهما ـ عالم الوعي (التفكير النظري) وعالم الممارسة والنشاط العملي (المُترجِم).

(31) المصدر نفسه، ص 172.

الموضوعات والذوات (المُدرِكة). بكلمات أخرى، فإنّه في الوقت الذي يقصي فيه المنطق الاستنباطي جانباً الموضوعَ والذات، ويضعُ المنطقُ الاستقرائي الذاتَ جانباً، فإنَّ المنطق الجدلي لا يهملُ أيَّ عنصر من العناصر الأساسية في عملية الادراك»[32].

في الأفكار والآراء التي سقناها آنفاً نرى كيف أنَّ أويزرمان يظهر من جديد عدم كفاءته ليس لحل مسائل المنطق الجدلي فحسب، وإنّما حتى لمجرّد طرح الأسئلة الخاصة بالديالكتيك، ناهيك عن مسائل المنطق الجدلي بشكل خاص. فهو لا يهتم بمضمون موضوع المنطق الجدلي، ولا بالقوانين التي تجسّده. وتغيب عن أبحاثه ودراساته أية براهين وحجج في هذه المسألة. ويستبدل ذلك كله بالأُطروحات غير المقنعة حول أهمية الصيغ التجريدية التي يقترحها، من نمط «الادراك الحسي ـ الفكرة ـ الفعل»، التي لا تتميّز في غموضها وعدم إقناعها عن مساهماته في تفسير معاني «الرمز»، «الذات»، و«الموضوع». . . . الخ.

طبعاً، إنَّ الجدلية، والجدلية الذاتية كانعكاس للحركة الجدلية في الوعي، التي تهيمن في الكون كله، تشمل موضوعاً لعلم مستقل ـ هو المنطق الجدلي. هذا العلم يدرس القوانين الأكثر عمومية وشمولية للطبيعة، والمجتمع والفكر، التي يعيها الانسان، وتنعكس في فكره ولغته على شكل مفاهيم شاملة يُطْلَق عليها مقولات المنطق، ولهذا عندما يجري الحديث عن مادة المنطق الجدلي، فإنَّ ذلك يعني دائماً موضوع دراسته. الواقع المادي الموجود موضوعياً، وقوانينه ـ بالاضافة إلى أنَّه (المنطق الجدلي) يعالج باستمرار انعكاسات هذا الواقع عبر المقولات، والمفاهيم، والأشكال، ومناهج التفكير وطرائقه في وحدتها البنيوية العضوية، في علاقتها الجدلية الترابطية وفي علاقتها الشرطية المتبادلة، بحيث يتوقف وجود كل عنصر منها على وجود العنصر الآخر وهكذا دواليك. وانطلاقاً من هذه العلاقة الارتباطية والشرطية المتبادلة بين المقولات، والمفاهيم، والأشكال، وطرائق التفكير (في وحدتها العضوية التكاملية)، وليس انطلاقاً من صيغ تجريدية من نمط «الفكرة ـ

(32) المصدر نفسه، ص 201.

الفكرة»، «الادراك الحسي»، «الفكرة ـ الموضوع»، يمكن أن تفهم بصورة صحيحة عملية ادراك الواقع بصفة عامة ومراحله وعلاقته مع طرائق ومناهج مُعيّنة في التفكير، كالاستقراء، والاستنباط، والاستدلال، والتحليل والتركيب، والانتقال من المُجرّد إلى الملموس. . . الخ. والواقع أنّه فقط من خلال العلاقة المتبادلة ـ التكاملية بين هذه المناهج والطرائق يضمن الباحث الموضوعي الانعكاس السليم للواقع الموضوعي، وفقط انطلاقاً من الإحاطة بهذه العلاقة العضوية المذكورة تصبح دراسة هذه الآلية أو تلك أو هذا الاسلوب أو ذاك في التفكير ممكنة، وتملك الحق في استقلالية نسبية. في هذا السياق بالذات، يمكن فهم مَنْطِقَي الاستنباط والاستقراء وتسويغ وجودهما كفرعين علميين محددين، بإمكانهما الاستناد إلى نظرية المنطق الجدلي أو بالمعنى العريض للكلمة الاستناد إلى نظرية الانعكاس في مذهب المادية الجدلية.

وما قيل أعلاه يُبيّن عدم جدوى المحاولات، التي بذلها كلٌّ من أوياما وإيتي لبناء «منطق موحَّد» عام وغير حزبي. ولم تؤيِّد هذه المحاولات بأي تأصيل وبراهين قاطعة، عدا أنها تعرضت بالمقابل إلى النقد من جانب الفلاسفة الماركسيين. وقد أشرنا قبلاً إلى النقد الموجَّه إلى أوياما وإيتي في مؤلَّفات إيواساكي تيكاتسوغو وأويدا كويتيرو. هذه الدراسات النقدية لعبت دوراً إيجابياً في تعرية الجوهر غير العلمي لنظرية «المنطق الموحَّد».

لقد حصل المنهج الوضعي الجديد ـ البراغماتي على انتشار في اليابان ليس فقط في المجال «التقليدي» للمنطق ـ اللغوي، وإنّما تعدّاه إلى مجالات كثيرة من المعارف العلمية المختلفة. ففي ظروف تطور العلم والتقنية، التي لم تترافق بادراك أساسي ـ مؤصّل للمنجزات العلمية الأحدث، شق المنهج المذكور طريقه عبر طرائق البحث الخاصة بالرياضات الحديثة، والنظريات الاحتمالية وغيرها من طرائق التكميم في الدراسات العلمية المعاصرة. وخير مثال على هذا الاتجاه يتمثّل في تفسير مجموعة من العلماء اليابانيين للاحصاء الرياضي، ولا سيّما للاحصاء الاستقرائي، الذي يُطلق عليه أيضاً اسم «التوقّع» أو «التنبؤ» الاحصائي.

من أوائل الدُعاة والمنظِّرين للاحصاء الاستقرائي في اليابان نذكر كيتاكاوا

توسيو ومؤساوياما غيندزو، اللذين نشرا أعمالهما في نهاية الأربعينيات. وفي السنوات التي أعقبت انتهاء الحرب العالمية الثانية وصفت مؤلّفاتهما بـ «العلميّة» و«التقدميّة». إنَّ كثيراً من العلماء اليابانيين، الذين تجمّعوا حول «رابطة العلماء الديمقراطيين»، التي كانت شهيرة آنذاك استقبلوا تلك المؤلّفات وتلقفوها دون نظرة نقدية، فأسهموا بذلك في انتشار وجهة نظر كيتاكاوا وماسوياما بالنسبة للاحصاء الاستقرائي. كما أنّ الفلاسفة ـ الماركسيين لم يكن لهم موقفٌ واضح ودقيق إزاء وجهة النظر تلك خاصة في مراحل نشوئها الأولى[33].

ت. كيتاكاوا وماسوياما أعلنا أنَّ الإحصاء الاستقرائي هو اتجاه جديد في تطور علم الاحصاء، وأنّه يختلف جذرياً عن الاحصاء الوصفي القديم، الذي كان يعمل في حقل التسجيل والتعداد والتصنيف الشكلي (الخارجي) للظواهر القائمة. وقد رأى كيتاكاوا وماسوياما أنَّ أهمية الإحصاء الاستقرائي تكمن في بناء وحدة عضوية تضم الاحصاء ومنطق البحث، وبالتالي إيجاد منهج جديد للادراك على أساس هذه الوحدة. وكتب كيتاكاوا في هذا الإطار: «إنَّ التقدّم المثير فعلاً لمزيد من الاهتمام، الذي بلغه الإحصاء الاستقرائي، يتمثّل في أنّه من خلال ممارسة منطق التحقّق من صحة الفرضية، تمكّنَ هذا العلمُ الناشئ من أنْ يُدخِلَ في الاحصاء منطق التجربة والاختبار، المُطَبّق في العلوم الطبيعية. بل حتّى أصبح بالامكان القول: إنّه يجري ليس»إدخال منطق التجربة والاختبار في الاحصاء وحسب، وإنّما الأصحّ أنْ نقول: إنه على أساس تقدّم الاحصاء اشتهر منطق التجربة، المُميِّز للاستقراء»[34].

لقد تمثّل كيتاكاوا وماسوياما الاحصاء الاستقرائي كمنهج للادراك قبل كل شيء، يجري تطبيقه عن طريق تكرار دورة عمليات وأبحاث إجرائية مُعيَّنة أو مجموعة من مراحل الادراك المُحدَّدة. هذه الدورة، تبعاً لتطوّر كيتاكاوا، تتجلّى على النحو التالي: مجموعة كبيرة من الفرضيات ونموذج مقترح (إجراء التجربة)، مقابلة الفرضيّات الكثيرة والنموذج (التحقّق من صحّة الفرضيات)،

---

(33) إيواساكي تيكاتسوغو، نقد منهج علم الاجتماع المعاصر، ص 120.

(34) نقلاً عن المصدر نفسه، ص 131.

كثرة (وضع فرضية). . . . الخ[35]. أما ماسوياما فإنّه يرى أنّ الاحصاء الاستقرائي ـ الادراكي يتمثّل على شكل عملية، تتضمن ثلاث مراحل ـ في المرحلة الأولى، وعلى أساس التجارب والاختبارات والملاحظات يقترح شكلاً للتعدّد، وبهذه الطريقة تتبلور الفرضية المناسبة. في المرحلة الثانية طبقاً للبرنامج الموضوع تجري عملية انتقاء النماذج، وبمساعدة ذلك تُستخْلَص الكمية متغيرة القيمة (البارامتر). أمّا في المرحلة الثالثة فإنّه تجري عملية المُقارنة والمُقابَلة بين النتيجتين المشار إليهما أعلاه، ومن ثم تُعطى الخلاصة النهائية[36]. وقد أكّد كيتاكاوا، أنَّ دورة الاحصاء الاستقرائي في عملية الإدراك تتسم بطبيعة لولبية (حلزونية)، وتُمثّل في جوهرها: «منهجاً للاقتراب المُتقدِّم والمُتصاعِد» نحو إدراك الواقع كما هو. أي أنّه يُعطي هذه الدورة صفة المنهج البحثي العام لادراك الظواهر. وكتبَ في هذا المعنى: «إنَّ العملية التصاعدية وفق صيغة «النظرية ـ التجربة ـ التحقّق»، لا تنتهي بنتيجة واحدة، أو بصورة أدق، إنَّ هذه العملية هي عبارة عن منهج للاقتراب المتصاعد، الذي يستوجب مزيداً من التعمّق، الإقتراب أكثر فأكثر نحو ملامسة الواقع عن طريق تطوير النظرية، ووضع فرضيات جديدة»[37]. ويلاحظ هذا المفهوم المنهجي العام لدورة الاحصاء الاستقرائي في الادراك من خلال محاولة كيتاكاوا مطابقة الاحصاء الاستقرائي مع منهج الانتقال من المُجرَّد إلى الملموس. وقد أعلنَ بهذا الصدد، أنّه «لا بدَّ من استخدام منهج الاقتراب المتصاعد». فنحن نأخذه كنقطة انطلاق تجريدية، وعن طريق الاضافة التدريجية نُدعِّمه شيئاً فشيئاً بالشروط والظروف العيانية الملموسة، التي يجب أن تشدّه للغوص في جوهر الواقع القائم»[38].

وينظر ماسوياما بدوره إلى الاحصاء الاستقرائي في عملية الادراك كمنهج شمولي. فيكتب مؤكِّداً: «نظراً لتنوّع الموضوعات، وتناثرها، وتجريدها إلى درجة كبيرة، فإنّ العلوم المُتاخمة، المُتداخلة يجب أن تزيلَ كلّ التحديدات المحتملة، التي تبرز في أثناء العملية الجارية للوصول إلى الادراك الدقيق. وبدون إلغاء تلك التأطيرات، فإنّه لا يمكن بلوغ القوانين في معانيها الحقيقية.

(35) نقلاً عن المصدر نفسه، ص 138.
(36) نقلاً عن المصدر نفسه، ص 132.
(37) نقلاً عن المصدر نفسه، ص 192.
(38) نقلاً عن المصدر نفسه، ص 197.

هذه هي نقطة البدء في الاحصاء الاستقرائي. ومع أنَّ علوماً طبيعية كثيرة وصلت الآن إلى ذلك الحدّ، فإنَّ العلوم الاجتماعية، بسبب تعقّد موضوعات دراستها، وبسبب كثرة الحواجز المرسومة بينها، والتقييدات التي تهيمن على أوضاعها، ما زالت بعيدة عن بلوغ ذلك الهدف»[39]. ومن هنا يستنتج، أنّه «بدون التجارب والاختبارات الكثيرة ليس لها معنىً، وبدون الفحص والتحقّق والمراجعة لن ينشأ علمٌ في المعنى الحقيقي لهذه الكلمة»[40].

قد يبدو للوهلة الأُولى أنَّ منهج الاحصاء الاستقرائي يقوم على طريقة مُحْدَثَة مُبتَكَرة هي «اقتراب المُتقدِّم والمتصاعد» لادراك الواقع عن طريق دورة حلزونية متكررة من التجارب، أو أنه عبارة عن شكل تعبيري آخر للقانونية الجدلية في إدراك الموضوعات وظواهر الواقع، يتجسّد من خلال اقتراب متصاعد لا-نهائي نحو الحقيقة المطلقة، ليصبح أكثر كمالاً ودقّة في إنعكاس العالم الموضوعي، وأنّه الحركة من الظاهرة أو الظواهر المماثلة، وصولاً إلى الجوهر، ومن جوهر الظواهر إلى التعميم ذي الدرجة الأرفع والأعقد. . . الخ. ولكن في الواقع فإنَّ هذا التفسير سيكون خاطئاً وبعيداً تماماً عن حقيقة منهج الاحصاء الاستقرائي. فكما بيّنا عند وصفنا لمراحل الاحصاء الاستقرائي في عملية الادراك، سواء لدى كيتاكاوا أم لدى ما سوياما، فإنَّ هذه العملية تبدأ ليس من التأمّل المحسوس، وليس من العلاقة المباشرة مع الواقع القائم، وإنّما من وضع (تصميم) الفرضية، أي بصورة أو بأخرى تبدأ من طرح مقدمات نظرية معيّنة. في هذا المجال فإنَّ تصوّرها (أي كيتاكاوا وماسوياما) للاحصاء الاستقرائي وأهميته في عملية الادراك كمنهج شمولي، تُذَكِّرنا إلى حَدٍّ كبير بنظرية «المنطق الموحَّد»، التي طرحها أوياما وإيتي. حيث أنَّ هذين الأخيرين قدّما نظرية مُماثلة ـ من حيث الجوهر ـ بالنسبة للعملية الادراكية، ولهذا فإن نُقّادهم من الفلاسفة ـ الماركسيين-أشاروا بحقٍّ إلى التماثل الحاصل بين هاتين النظريتين[41]. وتتمثّل السمة المميزة لمنهج الاحصاء الاستقرائي في عملية الادراك وفق تفسيرات كيتاكاوا وماسوياما، في أنّه بدلاً من مفهوم

(39) نقلاً عن المصدر نفسه، ص 137.

(40) المصدر نفسه.

(41) المصدر نفسه، ص 134.

«الحُكْم»، الذي يشكّل حجر الزاوية ولحظة الانطلاق في العملية الادراكية عند أوياما وإيتي، فإنَّ المرحلة الابتدائية الأولى للادراك عند كيتاكاوا وماسوياما التي تتجلى تحديداً في وضع الفرضية تُفَسَّر بمساعدة مفهوم «الكثرة». إضافة إلى أنَّه من الواضح تماماً، أنَّ مفهوم «الكثرة» يُعطي هنا دور الإطار الكلّي أو البديل لمفهوم الواقع الموضوعي وبعبارة أخرى، فإنّه بشكل مقصود أو من دون قصد يقوم المفكران الأخيران (كيتاكاوا وماسوياما) من غير أيّة تحفظات بإضفاء مضمون فلسفي عام على هذا المفهوم. ولهذا فإنَّ الماديّين، الذين تصدّوا بالنقد لهذا التصوّر حول الاحصاء الاستقرائي كمنهج في الادراك، ركّزوا اهتمامهم بالدرجة الأولى على تفسير مفهوم «الكثرة» بالذات.

في سنة 1949 طبع العالم الياباني أوهاسي (أوخاسي) ريوكين مؤلّفه «الطابع الاجتماعي للإحصاء المعاصر - مكانته التاريخية وانتسابه الايديولوجي»[42]. في هذا العمل وجّه أوهاسي نقده لمفهوم منهج الاحصاء الاستقرائي عند كيتاكاوا وماسوياما، حيث خصّص حجماً كبيراً (في الكتاب) لتحليل مفهوم «الكثرة»، كاشفاً بالدرجة الأولى النزعة الذاتية، الناتجة عن المطابقة غير الصحيحة بين هذا المفهوم ومفهوم الواقع الموضوعي. وقد أشارَ في هذا السياق إلى أنَّه «في الاحصاء الاستقرائي، ومن أجل التيسير والتسهيل، أو للضرورة قبل كل شيء يطرح المختصون صيغة الكثرة. لكن هذه الكثرة ليست عرض تخطيطي (بياني) مُصغَّر للوجود. وإنَّما تجريد «اللوحة نظرية». وبنتيجة الحصول على هذه «الكثرة» أو تلك لا يجري تخطيط مُصغَّر للوجود وتكوينه، بل يبرز تصميم رياضي مجرَّد تماماً. ولا يختلف هذا الوضع إطلاقاً عمّا يُدرّس عادة في الرياضيات»[43].

ويُظهِر أوهاسي، أنَّ تصميم الفرضية في هيئة «الكثرة»، البديلة عن وضع الانعكاس للوجود ذي الأشكال المتعددة والمتنوعة جداً للواقع القائم فعلاً، من خلال تجريد نواحٍ مُعيّنةٍ منه، يجري بطريقة رياضية وتحديداً في إطار مبادئ نظرية الاحتمالَ[44]. ويؤكّد لاحقاً أنَّ المنطلق الرياضي، القائم على

(42) أوهاسي (أوخاسي) ريوكين، نظريات الاحصاء المعاصر، طوكيو، 1961.

(43) المصدر نفسه، ص 19.

(44) المصدر نفسه، ص 20.

نظرية الاحتمال المُطبّق في الاحصاء الاستقرائي ومنهجه، يتبلور بوضوح ليس فقط في مرحلة وضع (تصميم) الفرضية ـ الكثرة، وإنّما في مرحلة إدخال هذه الفرضية (التخطيطية) للاندماج والتوافق مع المواد والنماذج الواقعية. . ، أي في مرحلة فحص الفرضية والتحقّق من صحتها. ويضيف أوهاسي موضّحاً: «العلاقة بين الكثرة والمواد (العيانية ـ الحسيّة)، هي علاقة المُمكنات وتحقّقاتها في الواقع. فالمادة (العيانية) يجب أن تُجسِّد الكثرة. وهذا من البداية إلى النهاية هو الأُسلوب الاحتمالي للتجسيد والتعبير»[45]. والخطُّ نفسه يتبعه إيواساكي، من حيث الاعتماد على المنطق الرياضي ـ الاجتماعي، واعتبار منهج الاحصاء الاستقرائي هو المنهج الصحيح، الذي يجب أنْ يتآزر مع منهج النظرية الاحتمالية، سواء في مرحلة وضع الفرضية ـ الكثرة، أو في مرحلة فحصها والتحقّق من صحتها. فكتب إيواساكي بهذا الخصوص: «الكثرة يجب أنْ تُتّبع بدقّة مُحْكَمَة، بلْ يجب أنْ تكون هي نقطة الانطلاق كمجال، يجري في إطاره وضع الأُطروحة (القضية المنطقية) التالية. وبدون الاستنباطات المُنبثقة عن هذه الكثرة (الفرضية) لا تتشكّل المرحلة الأهم، المرحلة الخاصة بالاستنتاج والخلاصة النهائية. إضافة إلى ذلك، فإنّه في هذه العملية لا يجري تطبيق المنطق الرمزي (الرياضي)، وإنّما تتم فقط العمليات الرياضية على شكل حسابات احتمالية. في هذا السياق يحدث الأمر ذاته تماماً بالنسبة لمرحلة «فحص الفرضية». فالتحقّق من صحّة الفرضية الموضوعة يجري في حالات كثيرة، كفحص لظروف متغايرة مع الأهداف، التي تسعى الفرضية الأساسية المطروحة لاثباتها. والواقع أنَّ هذا التحقّق يجب أن يحصل بصورة مُتكرّرة تحت شروط متناقضة إلى درجة التناحر. ومن خلال هذه الاختيارات المتنوعة، المُعتَمِدة أيضاً على الاحصاء الاستقرائي متعدد الجوانب يتم التأكّد من صحة الفرضية المطروحة وسلامة جوانبها المختلفة. ومن هنا كان الدور الهام جداً لنظرية الاحتمال في هذه العملية المعقدة. بحيث يثبت تكرار الفرضية الموْضوعة بالنسبة لعدد التجارب الكلي، أو الفحوص والاختبارات، والملاحظات المُستَخْلَصَة. ومن ذلك نتوصّل إلى نتائج أقل خضوعاً للتغيّر والتبدّل»[46].

---

(45) المصدر نفسه، ص 21.

(46) ايواساكي تيكاتسوغو، نقد منهج علم الاجتماع المعاصر، ص 134.

إنَّ إدخال مبادئ الاحتمال الرياضي في الادراك العلمي، أحد أهم الانجازات للعلوم المُعاصِرة، وإنَّ هذا الاستخدام ـ بحدِّ ذاته ـ يخدم بلا شك قضية تقدّم المعرفة الانسانية، إذْ يستجيب للتقدّم المتصاعد للفكر العلمي المعاصر. ولكن استخدام مبادئ الاحتمال الرياضي يجري لدى كيتاكاوا وماسوياما على حساب العلم ذاته، حيث يوجّه في نهاية المطاف إلى نزع الثقة من العقيدة العلمية، ويوجّه بصفة خاصة نحو تشويه الفهم المادي للقوانين الموجودة موضوعياً، بصرف النظر عن وعي الناس وإدراكهم. صحيحٌ، أنّ كيتاكاوا وماسوياما لا يحاولان أنْ يدحضا مباشرة الطابع الموضوعي لقوانين الواقع إلاّ أنَّ وجهة نظرهما تقود بشكل أو بآخر إلى التخلّي عن الاعتراف بالضرورة الموضوعية لوجود تلك القوانين، وإلى رفض الحتمية، واستبدال هذه الأُطروحات الأساسية في المادية بتفسيرات للقوانين الطبيعية والاجتماعية من منطلقات النزعة الذاتية في فهم مبادئ الاحتمال. والنتائج، التي يتوصل إليها هذان الباحثان، لا تترك أيّ مجال للشكّ في صحة ما أشرنا إليه. فمثلاً كتب كيتاكاوا يقول: «إنَّ مشكلة القانونية في مجال الظواهر الاجتماعية يجب أنْ يُعادَ النظر فيها، إنطلاقاً من وجهة نظر الاحصاء الاستقرائي»[47]. والواضح جداً، أنّه يكرّر هنا ما سبق أن مَرَّ مَعَنا من رأي طرحه إيتي حول نظرية «المنطق الموحَّد». ففي رؤيته لتوحيد القوانين الطبيعية والاجتماعية، يؤكّد كيتاكاوا أيضاً، أنَّ جوهر القانونية في الطبيعة لا يتسم بطابعه الحتمي والضروري، وإنّما يتسم بطابع احتمالي فقط[48]. هذه الأُطروحات التي يكررها المنظرون اليابانيون من أنصار الاحصاء الاستقرائي حول أهمية مبادئ الاحتمالية، واستبدالهم المبادئ الماديّة العامة لنظرية الانعكاس، كحتمية موضوعية قائمة على مبدأ العلمية بنظرية الاحتمالات وما يتفرّع عنها، إنّما تُجسِّد النزعات العامة في منهج العلم البرجوازي المعاصر.

ما أشرنا إليه أعلاه من إلباس الإحصاء الاستقرائي صفة المنهج الشمولي ـ العام في الادراك، ومن تأويلات دُعاة هذا المنهج لمفاهيم «الكثرة»، «القانونية»، «الاحتمالية»... الخ، مبنية كلّها على المنهج اللاّعلمي. حيث

(47) المصدر نفسه، ص 140 ـ 141.

(48) المصدر نفسه، ص 142.

أنَّ تحليل هذا المنهج يؤكِّد بما لا يَدعُ مجالاً للشك، أنَّ المُنظِّرين اليابانيين للاحصاء الاستقرائي يتبعون بشكل خاص المنطلقات الشهيرة لنظرية المعرفة وفق التصوّرات الوضعية ـ البراغماتية. وتتجلّى هذه المبادئ الأساسية والانطلاقية في معالجة عملية الادراك ذاتها، في تحليل مراحلها، وفي التركيز الكبير على أهمية المعرفة الافتراضية، وفي دراسة عملية التحقق من النتائج، التي يُلاحظ أنَّ مُنظِّري الإحصاء الاستقرائي يتخلون من خلالها عن طرح السؤال الهام حول وجود الواقع الموضوعي، والحقيقة الموضوعية. . . . الخ.
وعموماً، فإنّنا نودُّ التأكيد هنا، أنَّ نقد منهج الإحصاء الاستقرائي يتطابق إلى حدٍّ كبير مع نقد نظرية «المنطق الموحَّد»، التي فصَّلنا فيها في الصفحات السابقة، وفي الوقت ذاته فإنَّ المعالجة النقدية لنظرية الاحصاء الاستقرائي، يجب ألاّ تتجاهل تحفظات أصحابها واعتراضاتهم. وهي تحفظات تهدف إلى إلغاء النظرية الماديّة في الانعكاس، أو على الأقل إلى استبدالها واستبدال الضرورة الموضوعية والعلمية بالنظرية القائمة على مبادئ الاحتمال، والتي نعتقد أنّها متهافتة، وغير مُتّسِقة، ومتناقضة مع المعرفة العلمية المعاصرة.
فالضرورة الموضوعية وما يرتبط بها من نظريات تتعلق بجدلية العلّة والمعلول، والعلاقة المُتبَادَلَة بين السبب والنتيجة، والعلاقة المُتَبَادَلَة بين الأشياء والعناصر والظواهر، لا يمكن أنْ تُلْغى أو تُستَبْدَل تحت أي ظرف كان، سواء في الواقع القائم (المحسوس)، أم في مجال دراسته وفق الأساليب الإحصائية. الضرورة الموضوعية تجد نفسها مباشرة من خلال الثبات، وتكرار الظواهر والروابط المنتظمة بصورة عِليّة تسمح بتنبؤ دقيق بالتطوّر اللاحق لكلّ نسق منها. وهذه القانونية الموضوعية، تعبِّر عن علاقات جوهرية متكررة يتسبب فيها تغير بعض الظواهر في تغيُّر مُحدّد في ظواهر أُخرى. ومعرفة قانون ما تستوجب عملاً إحصائياً يقوم على تَتبُّع (إحصاء) السمات الكثيرة والفردية والجزئية وغير الجوهرية للظواهر، بغية الوصول إلى الجوهر الناظم لهذا القانون. وخلافاً للأفكار العامّة المطروحة في النظريات الوضعية البراغماتية، التي لا تقول شيئاً عن أسباب الثبات الحتمي بين الظواهر، أو بين علاقات معينة في ظاهرة معينة، فإن الماركسيين ينطلقون من مبدأ الحتمية، التي تُشكِّل الأصل العلمي لجميع الظواهر الطبيعية، ويؤكّدون على الطابع الموضوعي للسببية، ويكشفون بهذا المنهج عن الأساس العميق للظواهر الحاصلة والمُتوقَّعة، أي أنهم

يكشفون جوهر الاحتمال باعتباره مؤشراً كمّياً لامكانية تحوّل إحدى الظواهر إلى علّة وسبب لظاهرة (أو ظواهر) أُخرى.

فالنقّاد اليابانيّون لنظرية «التوّقع» (التنبؤ الاحصائي - المُترجِم) القائمة على الإحصاء الاستقرائي، أشاروا في حالات كثيرة عند وصفهم لمنهجها إلى صلتها بالفلسفة البراغماتية. حتّى أنّ ناكامورا ريوبي وهيروتا دزون أعلنا مُباشرة، أنّ «نمط التفكير البراغماتي والمذهب النفعي يكمنان في أساس الاحصاء الرياضي المعاصر»، الذي «يرتبط بدوره مع أيديولوجية البراغماتية»[49]. ويميل إلى وجهة نظرهما كذلك إيواساكي تيكاتسوغو، الذي يشير إلى، أنَّ صلة الاحصاء الرياضي بفلسفة البراغماتية، تؤكّدها الاقتباسات التي استعارها منظّرو الاحصاء الرياضي من المبادئ العامة لنظرية المعرفة البراغماتية، كما طَرَحها تشارلز بيرس، وشُرّاحُه الذين ركزوا بصفة خاصة على مراحل العملية الادراكية وكذلك من أفكار جون ديوي، الذي نادى بالاحتمالية والتنبؤ والتوقّع والتعدّدية كمبادئ أساسية للعلم المعاصر[50]. وقد سارت الدراسات النقدية لهؤلاء العلماء ولغيرهم ضد لا عملية التفسير المُعطى لنظرية التنبؤ الرياضي - الاحصائي بصورة صحيحة تقريباً، باعتبار أنها كشفت عدم أحقّية تعميم تطبيقات هذه النظرية على الظواهر والعلاقات كافة، كما أنّها بيّنت الدوافع المثالية الكامنة وراء هذا التعميم والاطلاق. ومع ذلك فإنّه من الصعب الموافقة على الأُطروحة، التي أطلقها نُقّاد لا علمية التفسير المُلْصَق بنظرية التنبؤ أو التوقع الاحصائي، التي تزعم بأنَّ منهج هذا التفسير يقوم بالدرجة الأولى على أساسٍ من المنطلقات العامة لفلسفة البراغماتية.

وعند تقويم التفسير اللاّعلمي الذي يُلصَق بنظرية التنبؤ الاحصائي يجب عدم تجاهل عدة أمور، أوّلها، أنّ منهج نظرية التوقّع الاحصائي المذكورة تأثر ليس فقط بآراء بيرس وديوي، التي أشار إليها النقاد، وإنما تأثّر بالقدر نفسه إن لم نقل بأكثر منه بآراء رايشنباخ، وكارناب وغيرهما من مُمَثلي الوضعيّة الجديدة. وإذا كان ديوي حاول فعلاً أنْ يُعارِضَ النظرية الماركسية للادراك

(49) المصدر نفسه، ص 122.

(50) المصدر نفسه، ص 141.

بنظرية الاحتمال (التوقّع، التنبؤ)، فإنَّ رايشنباخ وكارناب ومَنْ أيَّدَهُما وتبعهما ركّزوا سواء في التصميم العياني ـ الملموس للمنطق الاحتمالي، أو في تفسيراته النظرية العامة على المنطق الكمّي عند تقدير درجة احتمال الفرضيات، وابتعدوا عن الاحصاءات النوعية، المعبرة عن الرابطة بين الاحتمال (التوقّع، التنبّؤ) والضرورة الموضوعية. ثانيها، يتعلق بالرؤية النقدية لنظرية التوقع والنظرية التي سبقتها حول «المنطق الموحَّد»، حيث أنّه حتى الاستناد إلى بيرس كأحد مُنظِّري البراغماتية يجب أن يُنْظَر إليه من الزاوية العيانية ـ التاريخية، أي أنْ يؤخَذ بعين الاعتبار، كيف أنَّ منهجه المنطقي ـ السيميائي، الذي فتح الباب نحو الوضعية في نموذجها الأولى، يستوعب في الوقت الحاضر إطار القراءة المُعاصرة للوضعية الجديدة.

والواقع أنَّ المنهج اللاّعلمي لنظرية التوقّع (الاحصائي) لا يرتبط بأساس معرفي واحد. فإلى جانب المبادئ الوضعية ـ البراغماتية الشهيرة التي تُشكِّل أحد أكبر المصادر النظرية لهذا المنهج، فإنّه يتميز إضافة إليها بعدّة سمات وملامح خاصة. ومن خلال الاطّلاع على أعمال مُنظِّري «التوقّع»، يتبين سعيهم الحثيث لبلوغ الفكر العلمي والفلسفي المتقدمين، ولا سيما المادية الجدلية والمادية التاريخية. وهكذا، فإنَّ الدعاة النظريين لمنهج التوقّع، ومنهم كيتاكاوا وماسوياما، يحاولون أنْ يعطوا وصفاً لعملية الادراك عبر طرائق التوقّع يتطابق مع الادراك «الجدلي». في هذا الاطار يُعرِّف ماسوياما منهج التوقّع على أنه منهج «الإحصاء العصري ذو الطبيعة الجدلية ـ المادية»[51].

بل إنَّ ماسوياما يُلصق بمنهج التوقّع (منهج الإحصاء الاستقرائي) ـ وبدون تحفّظ تقريباً ـ كل ما يعرفه عن منهج الجدل وقوانينه الشهيرة. ويؤكِّد ضمن هذا التحميل المُصطَنع، أنّه في الادراك التوقعي «تجري بمهارة فائقة عملية تطبيق قانون وحدة الأضداد وصراعها، وقانون نفي النفي، وقانون الانتقال من الكمّ إلى الكيف». ويصنّف ماسوياما هذه القوانين ذات الأهمية الشديدة في الجدلية على أساس أنها «فلسفة، كامنة في صلب علم التوقّع»[52].

(51) المصدر نفسه، ص 134.

(52) ماسوياما غيندزا بورو، أحاديث حول علم الاحصاء، طوكيو، 1949، ص 20.

ويحاول كيتاكاوا بدوره أنْ يربطَ أيضاً منهج التوقّع (الاحصائي) مع «الجدل»، ولكنه يتحدّث بحذر واضح عن الطبيعة المادية للمنهج المذكور. وفي مسألة العلاقة بين منهج التوقّع (الاحصائي) والجدليّة يتقدم كيتاكاوا إلى الأمام متجاوزاً ماسوياما. فيُعلن أنَّ منهج التوقّع القائم على الاحصاء الاستقرائي أكثر كمالاً من المنهج الجدلي، وأنّه المنهج الأكثر تطوراً ومرونة من منهج الادراك الجدلي. ويضيف قائلاً: «من الواضح تماماً، أنّنا يجب ألاّ نستكين لذلك المنطلق، الذي يطرح تحوّل الكمّ إلى كيف، ونفي النفي... ولا يكفي التحدّث فقط عن إمكانية التفسير الجدلي لمنهج الادراك الاحصائي. فالإدراك الاحصائي بالذات في العصر الحديث هو وحده الذي يبلغ الحقيقة المُطلقة، حيث أنّ ما يُسمّى بالعيانية (التشخيصية) الجدلية، ما زالت تعاني من ضبابية المحتوى وعدم تجديد عناصرها البنيوية»[53].

وفي الواقع فإنَّ تعقيبنا الموجز على الأُطروحات القائلة بعلاقة المنهج الجدلي بمنهج التوقّع (الاحصائي) أو بتماثلهما وتطابقهما... الخ، هو أنَّ هذه الآراء تتّسم بإحدى السمتين التاليتين: إمّا أنها تُضخّم أهمية منهج التوقّع (الاحصائي) إلى درجة منحه صفة الشمولية والعمومية، وإمّا أنها لا تفهم جوهر المنهج الجدلي. في حين أنَّ معرفة هذين المنهجين بصورة كاملة، تجعل من غير الممكن التحدّث عن تطابق أو تماثُل بين منهج الجدلية ومنهج التوقّع (التنبؤ) الاحصائي. فالجدلية كمعلم هي المنهج الشمولي ـ العام للادراك، وهي النظير العاكس للواقع، المُعبّرة عن أكثر القوانين عمومية وعمقاً بالنسبة لتطور الطبيعة والمجتمع والفكر، وتشكّل الجدلية الأساس الراسخ لأي إدراك علمي، وبالتالي لأيّ تقدّم في حقول العلوم الاختصاصية المختلفة. أمّا بالنسبة للاحصاء في التفسير الرياضي، فإنّه يمثل واحداً من جملة كبيرة من الطرائق ومناهج البحث وله مجاله التطبيقي المحدود ضمن نطاق معيّن. فالاحصاء الاستقرائي الرياضي ذو صلة مباشرة بالظواهر المُتكرِّرة دورياً من حيث تتبعه الكمية الدورية لما يسمى بالظواهر «الكتلويّة». أو بمعنىً آخر فإنَّ الإحصاء الرياضي (الاستقرائي) يتتبع تعداد الظواهر والحوادث «الضخمة» التي

---

(53) كيتاكاوا توسيو، الوعي الاحصائي ومسائل تاريخ الإحصاء. ـ في مجلة «العلوم الطبيعية»، 1948، العدد 13، ص 6.

تتكرر بصورة شبه منتظمة، ولا يهتم تقريباً بالتنوع الكيفي (النوعي) للتغيّرات والحوادث، ولا يأخذ بالحسبان انتقال حالات مُعيّنة إلى حالات أخرى، كما أنّه لا يدرس القانونية الناظمة لتلك الحوادث والظواهر. هذه هي بدقة الامكانات المحدودة للاحصاء الاستقرائي الرياضي، وهي من الوضوح والجلاء، بحيث أنَّ عدداً من ممثّلي هذا العلم يعترفون موضوعياً بعدم الحق في توسيع مفهومه أو تحميله تفسيرات أكبر بكثير مما يحتمل في الواقع. وقد كتب ماتايوسي هاتاكيمورا وتسونيهيكو فاتانابي بهذا الخصوص قائلين: «إنَّ عصريّة الإحصاء الرياضي الحديث و«رياديته» يؤكّد عليهما ويُبَشّر بهما (دعائياً) أكثر مما ينبغي»[54]. ويستأنفان القول: «إنّنا لا نستطيع أن نسكت عن حقيقة، أنَّ استخدام نظرية الاحتمال وتفرعاتها فيما يخص الظواهر الطبيعية، يجب أن يكون في غاية المحدودية ولأنَّ الأمر لا يتعلّق إلاّ بظواهر شديدة الخصوصية. . . . في هذه النقطة بالذات تتجلّى المغالطة في عدم معرفة الاستخدام الصحيح للاحصاء الرياضي، وفي عدم استيعاب التطبيقات الخاصة لهذا العلم فيما يتعلق بالظواهر الاجتماعية تحديداً»[55].

ولكن بصرف النظر عن هذا النوع من النقد والتفسير لنظرية التوقّع الاحصائي، فإنَّ هذه النظرية المنطوية على مبادئ الوضعية ـ البراغماتية، حصلت على انتشار هام في اليابان. ففي ظروف الحاجات المتعاظمة للمعالجة الاحصائية للكم الهائل من المعلومات المتراكمة، فإنَّ التفسير المُشار إليه (لنظرية التوقّع الاحصائي) يُظهر تأثيراً كبيراً على تطوّر الفكر الاقتصادي والاجتماعي، ويتغلغل في فروع جديدة نسبياً في قطاع الابداع العلمي، مثل علم الاقتصاد الرياضي وعلم الاجتماع الرياضي وغيرهما.

وإذا كانت المبادئ الوضعية استُخدمت في نظرية أوياما ـ إيتي حول «المنطق الموحّد» وفي غيرها من النظريات المماثلة عند وضع تصاميم خاصة بمنهج التفكير ومنطق الادراك العلمي، فإنّه في النظريات والأطروحات، اتي انتشرت بشكل واسع في الأوساط الفلسفية والعلمية اليابانية بدءاً من النصف

---

(54) هاتاكيمورا هاتايوسي، فاتانابي (واتانابي) تسونيهيكو: الاقتصاد والاحصاء. ـ في «العرض النقدي للقضايا الاقتصادية» (البانوراما الاقتصادية ـ عرض نقدي)، 1952، ص 76 ـ 77.

(55) المصدر نفسه، ص 87.

الثاني من الخمسينيات وطوال عقد الستينيات، التي نادى بها أوموري سوهي، آوومي دزيونيتي، إيسيماتوسين، ناغايي ناريو، ساوادا (سافاد) نوبوسيغي ظهرت أصداء تعكس النزعات الأكثر حداثة في تطور الوضعية الجديدة (المُحْدَثَة)، ذات الصلة بانتقال جزء هام من العلماء اليابانيين من دراسة منهج التفكير ذاته، ومن تضمينه عمليات منطقية مُعيّنة إلى التركيز على تحليل الأساليب الشكليّة للتعبير عن الفكر، سواء في الأنساق النظرية، أو في لغة الحديث العادي»، أم في النُظُم الإشاريّة والرمزيّة. وبدلاً من الوضعية المنطقية التي كانت منتشرة في أوساط الفلاسفة الأكاديميين والعلماء اليابانيين، أخذت الفلسفة التحليليّة، وفلسفة التحليل اللغوي وغيرهما من التيارات الأكثر حداثة في الوضعية المعاصرة، تتمتّع بشعبية وشهرة متزايدتين. ويلتزم الممثلون اليابانيون لهذه التيارات ـ من حيث الجوهر ـ بالمنهاج الفكري ذاته، الذي يسير على هديه نظراؤهم الفكريون في أوروبا الغربيّة والولايات المتحدة الأميركية[56]. ولكن هذا لم يمنع المحاولات المبذولة من أجل تكييف التيارات الأحدث في الوضعية الجديدة لتتلاءم مع الظروف اليابانية المعاصرة، وما يتولّد عنها من مُشكلات ذات خصوصية محلّية. ويمكن أنْ نقدّمَ أمثلة كثيرة حول محاولات التطوير الجارية على صعيد الوضعية اليابانية الجديدة، والفلسفة التحليلية، التي تكشف التناقضات الداخلية في تطور الفكر الوضعي، وتشير أيضاً إلى المشكلات الهامة، التي تسعى لحلّها.

ومن الأمثلة التي يمكن أن نسوقها في هذا المجال، تلك المناقشة والمُجادلة، التي دارت بين ممثّلي الفلسفة التحليلية اليابانية، المتعلقة بنشر كتاب ناغاي ـ «فلسفة التحليل». فقد اقترح ناريو في هذا المؤلَّف تفسيرَه الخاص للفلسفة التحليلية كمنهج للبحث والدراسة، يتميز عن المنهج المُتَدَاوَل بشكل واسع بين أتباع هذا الاتجاه في اليابان. وبعد أنْ أخذَ ناغاي ناريو بعين الاعتبار ـ المفاهيم والمبادئ التي صاغها تشارلز موريس في النظرية العامة للرموز والاشارات (علم السيميوطيقا)، التي تنقسم إلى بحث بُنية الأنساق المنطقية الشكلية (السينتاطيقا) التي تشتمل على أبجدية الرموز الأوّلية وقواعد

(56) أكيما مينورو، الفلسفة التحليلية .. في موسوعة «الفلسفة الماركسية»، المجلد الرابع، طوكيو، 1969، ص 163 ـ 164.

بناء الصيغ (العبارات)، ومبحث السيمانطيقا (السيميائية)، الذي يدرس خواص وأساليب نماذج الأنساق المنطقية الصورية، والوقوف على مدلولات عناصر تلك الأنساق ومبحث البراغماتية. واطّلعَ أيضاً على مؤلَّفات المنطقي والرياضي الفريد تارسكي، الذي ركّزَ على مفهوم الحقيقة بالنسبة للّغات، التي يجري تكوينها حديثاً، وكذلك على مؤلَّفات كارناب، الفيلسوف والمنطقي النمساوي، الذي حاول صياغة علم الدلالة (السيمانطيقا) كنظرية فلسفية. . . اقترح (ناغايي ناريو) بدوره معياره الخاص لتحديد طبيعة هذه العلوم حول اللغة والتفكير، من جهة، وحول الفلسفة من جهة أخرى[57].

ويصف ناغايي ناريو السيمانطيقا (علم الدلالة ـ السيميائية)، والسيميوطيقا (علم الاشارات، والمنظومات الإشاريّة)، والبراغماتية (العملية، النفعية) بأنها العلوم، التي تشتغل ببحث بنية اللُّغات الطبيعية والمُسْتَحْدَثَة، وتدرس قواعد التشكّل اللغوي ومعاييره، وكذلك البحوث الاجرائية الهادفة إلى توضيح المصطلحات اللغوية، والاشارات المُسْتَخْدَمَة في اللغات. . . . الخ. ولكن خلافاً للآراء العامّة المعروفة، التي يطرحها ممثلو الفلسفة التحليلية في الولايات المتحدة الامريكية، وأوروبا الغربية واليابان، التي تؤكّد أنَّ علم الدلالة وعلم المنظومات الاشارية هما مبحثان من مباحث العلوم الفلسفية، فإنَّ ناغايي ناريو يعترض بحزم وبشدّة ضد رفع هذين العلمين إلى مرتبة الفلسفة. فيعلن بهذا الصدد: «إنني لا أكتفي فقط بإعطاء تقدير منخفض جداً لامكانية المنهج السيمانطيقي ـ السيموطيقي في الفلسفة، وإنّما لا أعرف قطعاً بأنَّ هذا المنهج منهج فلسفي»[58]. وفي معرض توضيحه لوجهة نظره يقول: «إنَّ السبب الذي يحول دون تصنيف علم الدلالة وعلم الاشارة (السيمانطيقا والسيميوطيقا) ضمن الفلسفة، يتمثل في أنَّ هذين العلمين لا يستطيعان أنْ يتقبّلا المُعطيات المبدئية ـ الأولية (المدروسة من قبلهما) كما هي في الواقع، وإنّما يعيدان تكوينها وصياغتها بصورة مُصْطَنَعة، عبر مجموعة متشابكة من التعريفات والتحديدت والانساق النُظُميّة المُركّبة وغير ذلك من

(57) ناغاي ناريو، الفلسفة التحليلية، طوكيو، 1958.

(58) المصدر نفسه، ص 32، ص 169.

الإجراءات»[59]. فالفلسفة من وجهة نظر ناغايي ناريو، لا تتحدّد في إطار بحث المادة الموجودة أمامها، بل تُشرِّح وتوضّح معنى فكرة تلك المادة (موضوع البحث)، وتُرتّب هذهِ الفكرة بصورة دقيقة كما عهد الناس بأُسلوبها. ثم يضيف (ناغايي): «الفلسفة، إذاً، يجب أن تضُمَّ عملية التوضيح والتفسير للتصورات المشهورة، المُرتبطة مباشرة بالحياة العملية - الواقعية وذلك بوساطة المفاهيم والمقولات، المُصمَّمة بشكل غير مباشر من طرف التفكير»[60].

ويشير ناغايي ناريو إلى أنَّ المنهج الفلسفي في البحث، لا يقوم على قواعد مُتفق عليها بين مجموعة من المُختصين، مُزوَّدَة بالاشارات والرموز اللُّغوية، التي يتواضعون أيضاً على دلالاتها ومعانيها. . . الخ، وإنَّما على تحليل الاتصال الكلامي الواقعي الحاصل بين الناس. وقد كَتَبَ في هذه المسألة: «يحاول التحليل الفلسفي أنْ يُدرك الاسلوب المقبول والدارج في التعبير، كما يوجد في الواقع، في الصورة، التي يستخدم بها في الحياة اليومية وفي النشاط العلمي»[61]. زِدْ على ذلك، أنَّه إذا كان حسب تأكيد ناغايي ناريو، منهج الادراك السيمانطيقي - السيميونطيقي (الدلالي الاشاري) العلمي (أو السيمانطيقي البراغماتي) يفترض تصميماً تخطيطياً لأُطُر مُحَدَّدة الاستعمال بصورة مُسبقة لهذه اللغة أو تلك، ويكون بهذا الشكل منهجاً «تصميمياً علمياً»، فإنَّ منهج الادراك الفلسفي يتضمن مُنطَلَقاً مزدوج النوع - «إنعكاسياً» و«مُتعالياً - انطولوجياً»(*). وتبعاً لرأي ناغايي ناريو، فإنَّ المنطلق المُتعالي - الانطولوجي يستخدم «مفهوم الحقيقة» فيما يخصّ «أُطر البحث» ذاتها كما هي، في حين أنَّ المنطلق الانعكاسي لا يهتم بالمسألة المتعلقة بـ «إطار

---

(59) المصدر نفسه، ص 32.

(60) المصدر نفسه، ص 13 - 14.

(61) المصدر نفسه، ص 176.

(*) الادراك المتعالي (Transcendental Apperception) مُصطلح ظهر في القرن السادس عشر يشير إلى ما هو قبلي (أولي) أي الادراك غير التجريبي بل الفطري المحض، الذي لا يتغيّر، والذي يستمد الادراكُ من أشكالَه وقوانينه. ويرى كانط أنَّ هذا المفهوم لا يصحُ على العالم الخارجي، وإنّما على وعي الانسان وقدراته المعرفية. والوعي المتعالي (الترانسندنتالي) وعي «بحت» متساوٍ لدى الناس كافة. أمّا الانطولوجيا فهي علم الوجود، وتختصُ بدراسة طبيعة الأشياء وجوهرها وخواصها الأساسية وعلاقة بعضها ببعض بصفة عمومية دون التعرض للتفاصيلِ الخاصة. (المُترجِم).

البحث». إلاّ أنَّ ناغايي ناريو في تركيزه على دراسة المنهج الانعكاسي كمنهج فلسفي يرى أنَّ السمة المُتفرِّدة والمُمَيِّزة لهذا المنهج يجب أنْ تتجلّى قبل كلّ شيء في العمليات التحليلة عند توضيح المضمون وضبطه وتدقيق معانيه المُتداوَلَة في الحديث اليومي، وعند تحديد الفكر النظري للمفاهيم والتصوّرات المُسْتَعْمَلَة. أما بخصوص إمكانيّات تفسير التحليل الفلسفي الانعكاسي، فإنَّ ناغايي ناريو يعرض على أساس أمثلة ملموسة في طريقته في تحليل الاحراجات (Paporias) والنقائض (Antinomys) المنطقية.

هذه المحاولات التي قام بها ناغايي لتعيين الحدود بين المنهج الفلسفي في البحث والمنهج الدلالي ـ الإشاري (السيمانطيقي ـ السيميوطيقي)، وكذلك السعي لتحديد المنهج الفلسفي الخاص بالادراك، جذبت اهتمام ممثلي فلسفة التحاليل في اليابان، وتُمثِّل مواقفهم بشأن نظرية ناغايي ناريو موضوعاً كبير الأهمية من حيث، أنّه يسمح بالحُكم الصحيح بدرجة معقولة على وضع الفلسفة التحليلية في هذه البلاد في بداية عقد الستينيات. والمُلاحَظ، أنَّ ردود فعل العلماء اليابانيين على آراء ناغايي ناريو تركزت بشكل أساسي على المشكلات الخاصة بالبحث في حقل علم الدلالة وعلم الاشارة (السيمانطيقا والسيميوطيقا)، أمّا مسألة علاقة هذين العلمين بالفلسفة فإنّها لم تنل الاهتمام المُتوقَّع. وهذا ما يتضح ـ مثلاً ـ من خلال الاطّلاع على ما كتبه ناكامورا هيدي كيتي في بحثه العام والوحيد حول موضوع تطور الوضعية المنطقية والفلسفة التحليلية في اليابان[62].

في دراسته المذكورة يشير ناكامورا إلى «الطابع الأصيل» لمحاولات ناغايي ناريو، الهادفة إلى وضع حدٍّ فاصل بين الفلسفة وعلْمَي الدلالة والإشارة من جهة، وإلى رسم الملامح الخاصة بالمنهج الفلسفي، من جهة أُخرى. ولكنه يشير إضافة إلى ذلك إلى عدم تقدير ناغايي ناريو (حسب وجهة نظره) لأهميّة التحليل السيمانطيقي ـ السيميوطيقي كمنهج عام. ويدافع ناكامورا هيدي كيتي عن الخط الأصولي ـ التقليدي لأنصار الفلسفة التحليلية، محاولاً تسويغ امتناع التحليليِّين عن بحث نشأة المادة اللغوية

(62) ناكامورا هيدي كيتي، الوضعية المنطقية والفلسفة التحليلية في اليابان. ـ في «الفكر الاجتماعي الياباني ما بعد الحرب»، المجلد الأول، طوكيو، 1963.

الأولية المُستَخْدَمة من جانبهم. وقد كتب في هذا السياق: «من المُحْتَمَل أنَّ وجهة نظر ناغايي مُؤَسَّسة وعادلة في مستوىً مُعيَّن. لكنه توجد حالات كثيرة، عندما لا يرى الباحثون المشتغلون بدراسة عِلْمَي الدلالة والإشارة الصلة المباشرة بينهما وبين الحقائق والمقولات الفلسفية الكبرى، بل يرون فيهما وسيلة فقط لولوج عالم المادة الأولية موضوع أبحاثهم (اللغوية ـ المنطقية). والقضية ليست منحصرة في أنَّ ممثلي الفلسفة التحليلية يقعون بهذه الأخطاء أو تلك في أثناء مناقشاتهم حول المادة الأوليّة ـ الانطلاقية ذات الصلة المباشرة بأبحاثهم، وإنّما في أنهم، يسعون إلى الوصول إليها بوساطة مجموعة من العمليات والمُعادلات المنطقية والأنساق المفاهيمية المُصمَّمة سلفاً. ولهذا لا نجد لديهم أُطروحات وآراء مباشرة عن المعطيات الأوليّة. وإذا كان أتباع الفلسفة التحليلية يستحقون اللوم، فإنَّ ذلك ليس بسبب، أنّهم لا يطرحون مسألة المادة الأوليّة (موضوع البحث)، بل لأنّ هذا الجانب الهام من البحث والدراسة لا تتيسّر معالجته بناء على منهج الفلسفة التحليلية[63].

ويقف ناكامورا هيدي كيتي موقفاً نقديّاً من محاولات ناغايي ناريو الهادفة إلى تعيين الحدود الفاصلة بين الفلسفة وعلم الدلالة (السيمانطيقا) وغيره من العلوم ورسم معالم المنهج الفلسفي كمنهج للتحليل الانعكاسي بالدرجة الأولى، نظراً لكونه يعتقد، أنّ هذه المحاولات تعني العودة والرجعة إلى تقاليد الفلسفة الكلاسيكية القديمة. فيصرِّح حول هذه المسألة قائلاً: «ما يثير دهشَتنا حقاً، أنَّ موقف ناغايي من الفلسفة يستند إلى وجهة نظر التحليل الانعكاسي، التي تتلاءم مع توجُّهاته كمؤيّد للمدرسة الكانطية القديمة، ولهذا فهو يرفض بحسم المنهج التحليلي للفلسفة التحليلية، الذي يتسم بعقلانية أكبر، وبدقّة واضحة وحتى بمردودية عالية في عدد من الحالات. وهذا ما يفسر، كما يبدو، في أن ناغايي يُشكْلِن(*) إلى أبعد الحدود منهجه التحليلي، ويحدِّد الامكانيات المُتاحة لمنهج علم الدلالة (السيمانطيقا)

---

(63) المصدر نفسه، ص 119.

(*) الشَكْلَنَة (Formalization) ـ أسلوب في تدقيق عناصر نظرية المعرفة، اعتماداً على إبراز شكلها وصياغتها بلغة خاصة إلى جانب قواعد صارمة للتعامل مع هذه اللغة. والشَكْلَنَة وثيقة الصلة بعملية التجريد. وفي المنطق الرياضي تلعب الشكلنة دوراً كبيراً بهدف التعمّق في تدقيق=

والمنهج البراغماتي (البراغماتيك)[64].

ويرى مُمثِّلٌ آخر للفلسفة التحليلية هو سايتو تيتسو رو، أنَّ الدراسات البراغماتية شأنها شأن المباحث الفلسفية بصفة عامة تتضمن عدداً كبيراً من المفاهيم والاصطلاحات التي تستمدّ معانيها من الحديث اليومي المُتعارَف عليه بين الناس. ويؤكّد في هذا المجال، أنَّ مبدأ التعاهُديّة (الاتفاقية Conventionalism)[*] في البحث العلمي لا يجوز أن يصبح معياراً (أو مقياساً) للتفريق بين المعرفة العلمية والفلسفة وبالتالي، فإنَّ «الفصل بين المدخل الفلسفي والمدخل العلمي، لا يصحّ أنْ نبحثَ عنه في الاختلاف بين التحليل الانعكاسي والتعريف الاجرائي المتفق عليه استناداً إلى مَبْدَأ التعاهُديّة (التعاقدية، الاتفاقية). ولهذا فإنني أعتقد، أنّه لا يمكن تأصيل مبادئ الفلسفة، والتأكيد في الوقت نفسه على الفصل ما بين الفلسفة والمعرفة العلمية وفق الطريقة المُشار إليها»[65]. كما أنَّ سايتو تيتسورو لا يوافق أيضاً على أُطروحة ناغايي ناريو القائلة: إنَّ التحليل كمنهج للبحث يخصُّ الفلسفة حصراً. وهو يلوم ناغايي على المُطابَقة بين التحليل الفلسفي وكل تحليل بشكل عام.

= المضمون واستخدام لغة اصطناعية خاصة، تدل رموزها وعباراتها على جوانب مُعيّنة من ميادين البحث وتُستَخدَم الشكلنة اليوم على نطاق واسع في العلوم الحديثة. والمأخذ الأساسي عليها يتمثّل في مبالغتها في الدقة اللفظية والاصطلاحية والتجريدية (الشكلية) على حساب المضامين المدروسة. ولكن هذا لا يقلّل من أهميتها وضرورتها عند دراسة نقل المعلومات وأنظمة التحكّم والتوجيه المُعاصِرَة (المُترجِم).

(64) المصدر نفسه، ص 124 ـ 125.

(*) التعاهديّة أو التعاقُديّة Conventionalism مفهوم فلسفي يقوم على فكرة أنّ النظريات والاصطلاحات والمفاهيم العلمية هي نتاج إتفاق تعاقدي بين العلماء والمختصين أكثر مما هي إنعكاس للواقع الموضوعي. ومثل هذا الاتفاق تحدّده اعتبارات المنفعة والتفاهم ومؤسّس هذا المذهب (التعاهدي) هو بوانكاريه. ونجد أصداء «التعاهديّة» قويّة في الوضعية المنطقية الذرائعية والبراغماتية والاجرائية. والأساس النظري الذي تقوم عليه «التعاهديّة» يعتمد على مبدأ التعددية في تفسير القضايا المطروحة، مما يؤدي إلى نزعة تعتبر النظرية (أو النظريات) العلميّة مُجرّد بناء منطقي بحت متفق عليه في فترة زمنية محددة. وتسلب «التعاهديّة» المفاهيم الخاصة بالموضوعية والصدق والزيف قيمتها الفعلية لأنّها تصبح نسبية فقط (المُترجِم).

(65) سايتو تيتسورو، حول تفلسف ناغاي ناريو. ـ في «الاصدار السنوي لفلسفة العلم»، طوكيو، 1961، ص 54.

وسواء تعلّق الأمر بالأفكار التي يطرحها ناغايي ناريو، التي تزعم وضعه لمنهج أكثر كمالاً في دراسة اللغة والتفكير، أم النقاش الدائر حول أطروحاته المُقتَرَحة، فإنَّ ذلك كله يُظْهِر عمق التناقضات، التي تحتدم داخل الفكر الوضعي الجديد في اليابان. وكما رأينا من خلال الأفكار والآراء التي يطرحها ناغايي ومنتقدوه، فإنَّ هذه البحوث والدراسات تجري وفق خطٍّ منهجي، لا يسمح لهم (جميعاً) بفهم العلاقة الموضوعية الرابطة بين العلوم الفرعية، التي تدرس القوانين المنطقية - النحويّة والرموز الرياضية للأنساق اللغوية، وبين النظرية المادية العلمية في المعرفة (الغنوصيولوجيا). وفي الحقيقة فإنَّ ناغايي ونقّاده أيضاً لا يرغبون في أنْ يأخذوا بالحسبان، أنَّ الأنساق والنُظُم اللّغوية الطبيعية والاصطناعية، تبرز كأشكال مُعبّرة عن أفكار محددة، تعكس بدورها عَمَلية إدراك الظاهرة والواقعية، والحقيقة الموضوعية. من هنا فإنَّ هؤلاء الباحثين لا يقْدِرون أنْ يُفسِّروا الفعل الحقيقي للقوانين ومبادئ الأنساق الإشارية، والمعنى الدقيق الذي ينطوي عليه معيار الحقيقة كما هو لديها، وعلاقته بمعيار الحقيقة المُتبع في نظرية الانعكاس للمادية العلمية. . . . الخ. ومع أنَّ ناغايي يضع نصب عينيه مهمة رسم الحدّ الفاصل بين الفلسفة وعِلْمَي الدلالة والإشارة (السيمانطيقا والسيميوطيقا)، من خلال محاولته العثور على مباحث علمية مختلفة مبدئياً وجذرياً في القطاعين المذكورين، إلاّ أنّه ظلَّ بعيداً عن حلِّ هذه المسألة، نظراً لعدم فهمه فعلاً لمعنى الفلسفة ودورها كمنهج عام وشامل فيما يتعلّق بالمعارف العلمية الخصوصية - الجزئية. فالواقع إنَّ ناغايي ومنتقديه أيضاً، ممّن يناقشون في الاختلافات الموجودة في التفكير الفلسفي الانعكاسي، وفي قضية الدراسات الرمزية والاشارية، المبنية على التعاهُدية (التعاقدية)، ولا يرون المحدودية الواضحة للتحليل الانعكاسي، وبالتالي فإنّهم لا يتصوّرون بدقّة وواقعية دور التعاهدية (التي يروّجون لها) في عملية الادراك.

طبعاً، إنَّ منتقدي نظرية ناغايي ناريو أكثر مُحافَظَة، من ناغايي ذاته في تحديدهم وتعريفهم لجوهر الفلسفة. لكنهم في الوقت ذاته لا يستطيعون تجاهل تلك الصعوبات، والمشكلات المُعقّدة، التي تصطدم بها الوضعية المعاصرة، ولهذا فهم مضطرون لصياغة وجهة نظر متحرّكة وغير محددة المعالم ومتناقضة حول مسألة العلاقة بين الفلسفة والمعارف العلمية - الخاصة. وهذا ناكامورا هيدي كيتي ذاته يلخّص موقفه النقدي تجاه ناغايي ناريو في

العبارات التالية: «من حيث الجوهر فإنَّ السيمانطيقيا والبراغماتية ليسا علمين وحسب. إنهما يجسّدان أيضاً نظرية فلسفية، ومنهجاً فلسفياً. ولا يجوز بأي شكل من الأشكال عزلهما عن الفلسفة أو عزل الفلسفة عنهما». ويكرِّر في المعنى ذاته مجدداً مُصادَرة (Postulate) الوضعية الجديدة، التي تقول ـ بكلماته هو ـ «لا يجوز كذلك استخدام المنهج الانعكاسي ـ التحليلي فقط. فالفلسفة هي قبل كل شيء علمٌ ريادي، وتحليلٌ مُوجَّه، هدفه الأساسي طرح المسألة الكبرى، المتعلّقة بأسلوب وجود العالم بشكل عام. ومن الطبيعي، أنَّ نتائج التحليل تؤثّر على الفلسفة، كما هي. أمّا ناغايي فإنّه لا يصل إلى فهم الفلسفة من مواقع هذا التصور الشمولي المُركّب»[66].

وما نقلنا أعلاه من آراء طرحها ناكامورا هيدي كيتي وسايتو تيتسورو، وما يتقارب معها من أفكار بشَّرَ بها ناغايي ناريو حول تقسيم وظيفة الفلسفة، تتّصف ليس فقط بعدم ثباتها ووضوحها، ولكن بنزعتها المُتَّجِهَة نحو التراجع عن المنطلقات (الكلاسيكية) للوضعية المعاصرة، القائلة بضرورة التخلّص من «الميتافيزيقا الفلسفيّة» ومطابقة الفلسفة مع العلوم الأُخرى، المُختَصّة بدراسة اللُّغة والتفكير. ولا بدّ من التأكيد هنا، أنَّ تلك النزعة تحتلُّ مكاناً هامّاً في الوضعية اليابانية الجديدة وحسب. فقد أشار العلماء السنوفييت، المتتبعون لتطور الوضعية الجديدة في سنوات ما قبل الحرب سواء في الولايات المتحدة الأمريكية أم في بلدان أوروبا الغربيّة إلى نزعة مماثلة لما هو في اليابان. ومن بين ما لفت أنظارهم في هذا السياق، أنَّ مُمثّلي الوضعية الجديدة المُعاصِرة، ولا سيّما المدافعين عن الفلسفة التحليليّة، يتحدّثون بصورة تفصيلية أو نادرة عن مهمة «سحق الفلسفة وإبادتها»، وعدا ذلك، فإنّهم يعترفون حتّى «بامكانية إدخال المُقدّمات الانطولوجية (مسائل نظرية الوجود ـ المُترجِم) في نظرية الادراك. . .»[67]. وعلى هذا الأساس يُشار بحق، إلى أنَّ «الوضعية الجديدة لم تَعُد وضعية جديدة «نظيفة» أو «خالصة»، وإننا في الوقت نفسه نُلاحظ «تحطّم آمال الوضعية في بناء منهج للتحليل المنطقي يزعمون أنه سيكون

---

(66) ناكامورا هيدي كيتي، الوضعية المنطقية والفلسفة التحليلية في اليابان، في المرجع المذكور سابقاً، ص 126.

(67) نارسكي. ي، مشكلة الاغتراب في الفلسفة الوجودية.ـ في مجلة «العلوم الفلسفية»، =

«مُستَقِلاً» عن الفلسفة و«مُوحَّداً دون تناقض» للمعرفة الشكلية. . . الخ، أي أنَّ الوضعية الجديدة تعاني من أزمة حقيقية»[68].

إنَّ إنهيار المبادئ «الكلاسيكية» للوضعية الجديدة، وغير ذلك من ظواهر الأزمة في قطاع الفكر الوضعي الياباني في عَقْدَي الستينيات والسبعينيات لا يعني تقهقر تأثير هذا الاتجاه الفلسفي بين العلماء البرجوازيين. ففي ظروف هيمنة العقيدة البرجوازية، والانتشار الواسع للمنهج المثالي في فروع علمية مختلفة، فإنَّ فلسفة الوضعية الجديدة (في اليابان) ما زالت تجد تربة ملائمة كفاية لتوطيد مبادئها المعرفية بهذه الصورة أو تلك. حيث أنَّ هذه المبادئ والمنطلقات المعرفية للوضعية الجديدة ـ ما زالت كالسابق تظهر تأثيراً واضحاً على مختلف أصعدة البحث في العلوم الطبيعية والاجتماعية، وعلى العلماء الذين يشتغلون في التأسيس (التأصيل) العلمي النظري الصحيح للمنجزات العلمية الجديدة، ويعملون في مجال تصميم مناهج جديدة، تقدّمية للادراك العلمي. وليس من قبيل المصادفة، أنَّ الفلاسفة اليابانيين ـ الماركسيين، الذين يخوضون صراعاً ضدّ الأيديولوجيا البرجولزية، ما فتئوا ينظُرون إلى الوضعية الجديدة في نماذجها وتفرّعاتها وألوانها المختلفة، على أنها أحد التيارات المسيطرة في الفلسفة اليابانية (البرجوازية) المُعاصرة، ولهذا يولون اهتماماً متزايداً لنقد منهاجها الفكري[69].

= موسكو، 1966، العدد 1، ص 412.

(68) المصدر نفسه، ص 412 ـ 413.

(69) الفلسفة الماركسية (في خمسة مجلدات)، طوكيو، 1969 ـ 1970، المجلد الرابع، ص 149 ـ 200.

الفصل السادس

الفلسفة الاجتماعية

الفكر الفلسفي البرجوازي في اليابان يجد تعبيره وصداه ليس في الأنساق والنظم الأيديولوجية المختلفة، وفي التصميمات والنظريات الخاصة بمسائل الوجود والمعرفة (الانطولوجيا والغنوصيولوجيا) بصورة مباشرة وحسب، ولكن في سياق الأبحاث العلمية المعرفية بصورة غير مباشرة. ويُلاحظ في هذا المجال بشكل جلي مدى التأثير الذي تلعبه الفلسفة المثالية، ومنهاجها على العلوم الاجتماعية. هذا التأثير هائل، إلى درجة «أنَّ بعض العلوم الاجتماعية، التي تدرس المشكلات المُلحّة للواقع الياباني المعاصر، تطلق في مرات كثيرة صفة «الفلسفية» على موضوعات لا تحمل أساساً اسم الفلسفة»[1]. والأمثلة التي تؤكد ما ذهبنا إليه في هذا السياق يمكن أن نسوقها سواء من علم الاجتماع (السوسيولوجيا) البرجوازي التقليدي، أو من القطاع المعرفي الأحدث نسبياً ـ علم الثقافة (Culturology).

ما يخصّ علم الاجتماع البرجوازي المعاصر، فإنّه كما ذكرنا في الفصل الأول، فقد هيمنت عليه في مرحلة ما بعد الحرب (العالمية الثانية) النظريات، التي تدرس مسألة التطور الاجتماعي للبلاد من منطلقات «النمو الاقتصادي» بالدرجة الأولى. وهي تتبادل الأدوار والمواقع فيما بينها، بحيث تحلّ الواحدة محلّ الأخرى، وأهمها نظريات ـ مجتمع الرفاهية (مجتمع الرخاء واليسر)، مجتمع الاستهلاك، المجتمع الصناعي، المجتمع ما بعد الصناعي ـ التي تُكرّر من حيث الجوهر مضمون النظريات التقنية (أو التقنوية)، المنتشرة بشكل واسع في بلدان أوروبا الغربية والولايات المتحدة الأمريكية. وكما هو معروف، فإنّه

(1) الفلسفة الماركسية (في خمسة مجلدات)، طوكيو، 1969 ـ 1970، المجلد الرابع، ص 11 ـ 12.

في مركز اهتمام تلك النظريات تقع مسألة تطور القوى المنتجة، التي تُدرَس (في النظريات المشار اليها) بمعزل عن معالجة طبيعة العلاقات الاجتماعية الانتاجية، والصراع الطبقي والعوامل الاجتماعية الهامة الأخرى. ومن الطبيعي، أنَّ علماء الاجتماع البرجوازيين اليابانيين يكيّفون ويحوّرون هذه النظريات، بعد أن يُلبسوها تفسيراتهم الخاصة، التي تعكس - حسب رأيهم - السمات الخصوصية المميّزة لتطور المجتمع الياباني. إضافة إلى ذلك، فإنّه في عدد من الحالات ادّعى علماء الاجتماع اليابانيون (البرجوازيون) أنهم بصدد وضع نماذج لنظريات تقنية أصيلة ومبتكرة. وعدا عن ذلك، فإنَّ نظريات «النمو الاقتصادي» المنتشرة في اليابان مع تحولاتها الكثيرة ذات التأثير الواضح على الرأي العام، تتميّز هنا بنوع من الخصوصية والفرادة، بالقياس إلى ما هي عليه في الولايات المتحدة الأمريكية وبلدان أوروبا الغربية. وطبقاً لتأكيدات العلماء الماركسيين اليابانيين، فقد شهد النصف الثاني من الأربعينيات شهرة عظيمة (في علم الاجتماع البرجوازي الياباني) لنظرية المجتمع المدني، وحلّت محلّها في الخمسينيات نظرية المجتمع الجماهيري، أما الستينيات فقد تميزت بانتشار عريض لنظرية المجتمع الصناعي[2]. وفي النصف الأول من الستينيات حصلت على شعبية هامة نظرية التحديث، في حين أنَّ النصف الثاني من العقد ذاته (الستينيات) عرف رواجاً واسعاً للنظرية المستقبلية[3]. وكما يتبيّن من أحدث المطبوعات، فقد أصبحت في السبعينيات نظريتا المجتمع ما بعد الصناعي والمجتمع المشبع بالمعلومات (اختصاراً المجتمع المعلوماتي) هما الزي (الموضة كما يقول المؤلّف / المترجم) الأكثر شعبية وشهرة في أوساط علماء الاجتماع اليابانيين[4]. أمّا الماركسيون اليابانيون، الذين يكشفون في أبحاثهم ودراساتهم الجوهر الطبقي للنظريات الاجتماعية المُتبدِّلة، فإنّهم يؤكّدون، أنّه في عملية تطور هذه النظريات يتجلّى بصورة شديدة الوضوح

---

(2) سيباتا سينغو، شكوك فيما يخص نظرية المجتمع الجماهيري. - في «العرض الإعلامي المركزي»، 1957، حزيران، ص 188.

(3) الفلسفة الماركسية، المجلد الرابع، ص 24.

(4) مياموتو تاناو، قطاع الإعلام في المفترق الخطر. - في «العرض الإعلامي المركزي» (عرض نقدي)، 1974، أيار، ص 203.

دورها الدفاعي فيما يتعلق بالموقف من النظام الرأسمالي في الانتاج، وتتّضح بشكلٍ جليّ نزعتها الغائيّة في فهم دور الدولة البرجوازية، وتمترسها الصريح دفاعاً عن السمات السياسية، التي لا تنفصل عن البنية الفوقية للمجتمع الياباني. إضافة إلى ما تقدم، فإنَّ الفلاسفة وعلماء الاجتماع (السوسيولوجيين) اليابانيين، الذين يركّزون على تعرية الجوهر غير العلمي لعلم الاجتماع البرجوازي المعاصر، يشيرون بحق إلى أنَّ النواة المنهجية المركزية، التي تشكّل القاعدة العقائدية للنظريات التقنية (التقانية، التقنوية) كافة تتمثل في الأفكار، والمفاهيم والمبادئ البراغماتية (النفعية، العملية، الذرائعية) والوضعية والوجوديّة[5].

الاتجاه الآخر في دراسة المشكلات الحيوية الهامة في اليابان وله صلات عميقة مع الفكر الفلسفي البرجوازي، ويمتزج معه في مستويات ومراحل معروفة، هو علم الثقافة. وقد حصل هذا الاتجاه على تطوّر هام في السنوات التي أعقبت الحرب (العالمية الثانية) تحت تأثير تفاقم التناقضات الاجتماعية، وأزمة الثقافة البرجوازية، والفجوة المتزايدة الاتساع بين العلوم الطبيعية والمعارف الانسانية، وزوال الترابط بين عناصر الثقافة المختلفة. على الصعيد النظري تبلور هذا الاتجاه من خلال تطور ما يسمى بـ «فلسفة الثقافة»، ومن خلال تفرع تيارات ونظريات فلسفية - إجتماعية مختلفة عن «فلسفة التاريخ» التقليدية من نمط الانثروبولوجيا - الثقافية (الأناسة - الثقافية)[6][*] وغيرها.

---

(5) كاوامورا (كافامورا) نودزومو، السوسيولوجيا المعاصرة والماركسية، طوكيو، 1968.

(6) برأينا، الممثل التقليدي للانثروبولوجيا - الثقافية في اليابان هو إيسيدا إيي تيرو، الذي ينظر إلى الثقافة الانسانية كبنية موحدة، تضم أربعة أنظمة أو أنساق مترابطة مع بعضها بصورة عضوية، وهي: المجتمع، القيم، اللغة، التقانة. ويمكن العودة في هذا السياق إلى مؤلّفه الهام «النظريات المعاصرة عن الانسان»، طوكيو، 1972، ص 298.

(*) تعني كلمة «الانثروبولوجيا» حرفياً - «علم الانسان». ودرجت ترجمتها في الدراسات المتخصصة باسم «علم الأناسة»، الذي يهتم بدراسة الانسان من حيث علاقته بمنجزاته. وكان راوخ أول من استخدم هذا المصطلح. أمّا الانثروبولوجيا الثقافية فهي فرع من الانثروبولوجيا (علم الأناسة) العامّة، يركز أساساً على دراسة الصيغة الكلّية للسمات الثقافية والعلاقات المتبادلة بينها، وقد تطور هذا الفرع في الولايات المتحدة الأمريكية بالذات، نتيجة اهتمام الامريكيين بدراسة ثقافة الهنود الحمر، وذلك في مقابل اتجاه آخر ظهر في بريطانيا يركّز على دراسة البناء الاجتماعي للمجتمعات البسيطة والتقليدية. وفي الآونة الأخيرة=

إنَّ تطور المعرفة النظرية في مجال مقارنة المشكلات الهامة للثقافة المعاصرة، لا ينحصر طبعاً في اليابان وحدها، بل يُلاحَظ في أشكال وألوان مماثلة له تماماً في العالم الغربي عموماً، وفي بلدان أوروبا الغربية على وجه التخصيص[7]. لكن المُلاحَظ، أنَّ انتشار النظريات الثقافية ذات التوجهات الفلسفية ـ الاجتماعية (السوسيولوجية) يبدو أكثر تبلوراً وجلاءً في اليابان من ألمانيا الاتحادية، وبريطانيا وفرنسا. فالسعي الحثيث للوصول إلى فهم فلسفي، إجتماعي عريض وشامل للتغيرات الاجتماعية الجارية في الحياة الروحية لليابان، تُحرِّكه من حيث الجوهر المشكلات نفسها المطروحة في أوروبا الغربية والولايات المتحدة الأمريكية، بما في ذلك مجموعة من الموضوعات الكبرى، مثل أزمة المجتمع البرجوازي المعاصر، الأشكال والألوان المختلفة لاغتراب الفرد المُنتِج عن انتاجه، الانهيار الروحي، هيمنة القيم النفسية ـ الذرائعية على الامكانيات والقدرات الابداعية. لكن هذه الموضوعات والمسائل العامة تتعمّق وتتعقّد بتأثير عوامل إضافية، خاصّة بالظروف اليابانية، ترتبط ـ كما نعتقد ـ «بأوْرَبَة» (وأمْرَكَة) الثقافة الوطنية (التي تحدّثنا عنها مفصلاً في الفصل الثاني من هذا الكتاب)، وتتأثر بالتعايش والتداخل الحاصلين ما بين العناصر والقيم التقليدية الموروثة والعصرية المحدثة، التي تتجاوز وتمتزج أو تتنافر ضمن بنية تلك الثقافة.

وكما هو الأمر بالنسبة إلى المشكلات العامة، فإن المشكلات الخاصة في تطور الثقافة المعاصرة تجذب بدورها اهتمام أوسع الدوائر العلمية اليابانية وتصبح فوق ذلك مادة لصراع أيديولوجي حاد. وقد كُرِّست لمعالجة هذه المسائل مؤلّفات جماعية، ودراسات فردية مستقلة، ومقالات علمية خاصة، وأُفرد لها مكانٌ متميز في المطبوعات الدورية الجماهيرية، حيث يشترك في مناقشتها فلاسفة معروفون، وعلماء إجتماع (سوسيولوجيون)، ومؤرخون من كافة الاتجاهات، فأثّرت هذه المؤلفات والدراسات والمناقشات تأثيراً واضحاً على تشكل الرأي العام الياباني.

= استُخدِم مصطلح الانثروبولوجيا الثقافية سواء في الولايات المتحدة الامريكية أو في أوروبا ليعني تحليل الثقافة وعلم النفس الثقافي (المُترجِم).

(7) الفلسفة في العالم المعاصر. الفلسفة والعلم، موسكو، 1972، ص 23 (بالروسية).

ولكن ما هي بدقة المسائل التي تقع في مركز اهتمام الفلاسفة اليابانيين وعلماء الاجتماع وعلماء الثقافة؟ إنها قبل كل شيء المسائل، المتعلقة بدراسة الثقافة الوطنية، في ذاتها، أي في بنيتها التكوينيّة كما هي، وبحث مضمونها، وخصائصها، وأساليب «تحديثها». وأهمية هذه المسائل واضحة بحد ذاتها، لكنها تصبح أكثر ثقلاً، إذا أخذنا بعين الاعتبار مدى تأثر هذا القطاع بالتصورات والأفكار التقليدية، المتراكمة تاريخياً في أوساط الانتلجنسيا (الفئات المثقفة) اليابانية. ولا يجوز إهمال حقيقة، أنَّ حلقة القضايا، الداخلة في مجال دراسة علماء الثقافة، شكّلتْ دائماً التُربة المناسبة لطرح النظريات اللاعلمية ـ الرجعية المختلفة، وبناء أركانها القائمة على الزعم باستثنائية الأمة اليابانية وتفرّدها، وتفوق روحها وثقافتها الخاصة. وكما نَعلم، فإنَّ أيديولوجيي القومية اليابانية، ومُنظِّري العنصرية الذين برزوا قبل الحرب العالمية الثانية، تاجروا بالمشكلات والقضايا، التي لم تحصل على إضاءات علمية، وحاولوا البرهنة بوسائل متنوعة على أنَّ جوهر الثقافة اليابانية وأساسها الوطني العريق يتمثل في «روح ياماتو» (ياماتو داماسي)، ذي الأصل الإلهي، الذي لا يمكن أنْ تبلغه العقول، والذي يجسّدُ مُثل الشرق ولا تربطه أية صلة بالقيم الروحية لشعوب أخرى. هذا النوع من التصورات اللاعقلانية حول جوهر الثقافة اليابانية وتفرّدها واستثنائها لم يغب دون أن يترك بصماته على وعي اليابانيين. عدا عن ذلك، فإنّه في جوٍّ مشحون بتعاظم المَد القومي وهيمنة الأمزجة والعواطف القومية، بدأت في السنوات الأخيرة تنبعث مجدّداً تلك التصورات والأفكار بصورة لافتة للأنظار. إلاّ أن أنصار هذا الاتجاه القومي «التقليدي» المتطرف لا يستطيعون في شرحهم لعناصر الثقافة اليابانية، أن يأملوا بنجاحات كبيرة، إذا ما أصرّوا على طرح مبادئهم وأفكارهم بصورة مكشوفة، كما كانت تُطرَح من قبل. حيث أنّه يستوجب عليهم أنْ يأخذوا بعين الاعتبار المستوى المُعاصر لتطور المجتمع الياباني، وأنْ يسوِّقوا أفكارهم في غلاف أكثر نعومة ورقّة، وأنْ يُلبسوها زي التأصيل العلمي الرصين.

وإلى جانب هذا الاتجاه اللاعقلاني المكشوف في تفسير الثقافة اليابانية، الذي يستمد بدايته من الماضي البعيد نسبياً، يتبلور شيئاً فشيئاً اتجاهٌ آخر، يطرح منطلقاً عقلانياً لدراسة الثقافة، ويعتمد بدرجة أو بأخرى على بحثها (أي

بحث الثقافة) علمياً، ولهذا فإنه يفرض تأثيراً جلياً على الرأي العام الياباني المهتم بالمسائل الفكرية ـ الثقافية. أتباع هذا الاتجاه لا يتحدثون عن الثقافة الوطنية باعتبارها سمة إلهية، تجسّد استثنائية الروح اليابانية، ولا يصوّرون هذه الثقافة على أنّها خاصيّة «شرقية» خالصة، بل انهم لا ينظرون إلى«الشرق» ذاته باعتباره موحَّداً ومتجانساً. من وجهة نظر مُنظّري هذا الاتجاه، وكما هو الحال بالنسبة لكثير من الباحثين البرجوازيين اليابانيين، فإنَّ المهمةُ الكبرى تتجلّى في إظهار «الملامح» و«السمات» «الخصوصية» المميزة فعلاً للثقافة الوطنية اليابانية، كما هي في بنيتها التكوينية الذاتية.

وتقليدياً فإنّ الاتجاه الاجتماعي (السوسيولوجي)، وكذلك الاتجاه الثقافي في بحث المشكلات الاجتماعية اليابانية المعاصرة يتمثلان في دراستنا هذه من خلال آراء مشاهير الفلاسفة وعلماء الاجتماع اليابانيين (البرجوازيين). ويستطيع القارئ ـ مثلاً ـ أنْ يتعرّف على علم الاجتماع المختص بالمشكلات التقنية من خلال الاطّلاع على نظرية المجتمع الجماهيري، التي ينادي بها ماتسوسيتا كي إيتي، ومن خلال متابعة الأفكار الاجتماعية (السوسيولوجية) لماورياما ماساو. أمّا أُطروحات أنصار علم الثقافة والمثاقفة، فقد سلطنا الضوء عليها بدرجة مقبولة في الفصل الثاني من هذا الكتاب (عند مناقشة آراء أوياما سيومبي وناكامورا يودزيرو)، وسنبحثها في هذا الفصل في سياق الأمثلة المتعلقة بهذه النظريات:

1 ـ نظرية المجتمع الجماهيري

هي واحدة من أكثر النظريات انتشاراً في علم الاجتماع البرجوازي. ظهرت في مرحلة ما قبل الحرب واكتسبت بعد الحرب العالمية الثانية شعبية كبيرة بين المفكرين البرجوازيين في أوروبا الغربية والولايات المتحدة الأمريكية. وبدءاً من الخمسينيات أصبحت هذه النظرية مادة (موضوعاً) لمناقشات واسعة على صفحات الدوريات والصحف اليابانية، كما خُصِّصت لمناقشاتها دراسات متعمقة شمولية طُبعت في كتب مستقلة. وإذْ تميّزت تلك السنوات بوضع اقتصادي مواتٍ وباستقرار سياسي نسبي، فقد برزت نظرية المجتمع الجماهيري كتعبير مباشر عن أيديولوجية جزء معروف من الانتلجنسيا البرجوازية، وعن موقفها إزاء الدور المتزايد للجماهير في الانتاج الاجتماعي، وعبّرت في الوقت

نفسه عن رد فعل هذه الانتلجنسيا على الثورة العلمية ـ التقنية، وما ينبثق عنها من نتائج كارثية ـ خطيرة بالنسبة لتطوّر الشخصية الانسانية.

ويؤيد الأنصار اليابانيون لنظرية المجتمع الجماهيري بشكل عام تلك الآراء المنتشرة بين علماء الاجتماع البرجوازيين المعاصرين، التي تؤكّد، أنّه من بداية القرن العشرين، وفي ظروف التأثير المتعاظم والمستمر للتقدّم العلمي ـ التقني على الحياة الاجتماعية، وتزايد دور السلطة الحكومية، فإنَّ النظام الرأسمالي قد تخلّص (كَما يزعمون) من بعض سماته الأصلية المُميَّزة، مثل استغلال الشغّيلة والكادحين، الصراع الطبقي... الخ، وأنّه يتحوّل إلى «مجتمع جماهيري»، من أهم صفاته الانقسام إلى الجماهير والنُخْبَة (الصفوة)، وسيطرة مختلف أشكال الاغتراب في العمل الانساني، نَمْذَجَة (تنميط) الآراء ومعايير السلوك، انهيار الشخصية الفردية وتحللها من مزاياها الذاتية وقيمها الروحية المميزة.

هذا الرأي، يملك أساساً نظرياً مُعيّناً، حيث أنّه قوبل في عَقْدي الخمسينيات والستينيات بتأييد واضح (بهذه الصورة أو تلك) من طرف مجموعة كبيرة من علماء الاجتماع اليابانيين المعاصرين، منهم ماروياما ماساو، هيداكا (خيداكا) روكورو، سيميدزو إيكوتارو[8]. ويُعاد انتاج هذا الرأي بثوب مختلف أو بصيغة أُخرى في النظريات الاجتماعية المُحْدَثَة، المطروحة في عَقْدَي الستينيّات والسبعينيات.

وبلا شك، فإنَّ ماروياما ماساو يحتلُّ موقفاً مُتقدّماً بين علماء الاجتماع اليابانيين، المؤيّدين لنظرية المجتمع الجماهيري. فهو لا يكتفي بالكشف عن التشوهات والانحرافات المَرَضيّة الخطيرة لظواهر الاغتراب المادّي والروحي المختلفة (النّاتجة عن تحولات المجتمع نحو «الجماهيرية» كما يزعمون)، وإنّما يحاول أنْ يعثرَ على تفسير معقول ومُقنع لهذه الظواهر في تاريخ نشوء

---

(8) يعتقد بعض الباحثين اليابانيين أنَّ الدعاة اليابانيين لنظرية المجتمع الجماهيري أكثر «أصالة» من الأوروبيين ـ الغربيين والأمريكيين، وبناءً على هذا الاعتقاد فهم يرون أن الوطن الحقيقي لهذه النظرية يجب أن يكون اليابان. انظر في هذا المجال: كاوريوتي ميتسورو، كيف نحدّد ونعيّن الظواهر الجماهيرية؟ ـ في مجلة «دراسة المادية»، 1965، العدد 22، ص 69.

اليابان وتطورها، وفي تقاليد حياتها الروحية بالذات[9]. بل يمكن القول: إنّه تحت تأثير مؤلّفات ماروياما، ظهرت مجموعة كاملة من علماء الاجتماع، الذين ركّزوا على دراسة الظواهر الاجتماعية المعاصرة ذات التأثير الملحوظ على الرأي العام الياباني.

أحد هؤلاء الباحثين الذين اشتهروا بدءاً من النصف الثاني من الخمسينيات كان ماتسوسيتا كي إيتي. وتتميز آراؤه بالادّعاء بالتزامها بالتفسير العلمي الصارم، الذي «لا يلغي الماركسية»[10]. ومن الطبيعي، أنْ تجذبَ هذه الدعوة (الادّعاء) اهتمام الدوائر العلمية اليابانية إلى أطروحاته الفكرية، وتستثير بشكل خاص مجموعة من المواقف الانتقادية من جانب علماء الاجتماع الماركسيين.

قدّم ماتسوسيتا كي إيتي في بادئ الأمر تصوّره عن نظرية المجتمع الجماهيري في مقالَتيه ـ «تشكّل الدولة الجماهيرية ومشكلاتها» (1959) و«شروط الحرية في السياسة المعاصرة» (1957)، ثم وسع تصوراته وأطروحاته المذكورة في الستينيات من خلال كتابيه ـ «كيف نُطوّر حركة الشعب؟»، «البنية السياسية لليابان المعاصرة» (1962) وغيرهما من المؤلّفات.

في هذه الأعمال يعطي ماتسوسيتا كي إيتي التعريف التالي للمجتمع الجماهيري: «العوامل الدافعة والمحفُزة لجمعنة الانتاج (جعله جماعياً ـ المُترجِم) في ظروف الرأسمالية تتمثل في المقدّمات التالية: أولاً بلْتَرَة الجماهير (تحويلها كلّها إلى بروليتاريا كادحة ـ المُترجِم)، الملتفة حول الطبقة العاملة، ثانياً، التطوّر المتصاعد للانتاج الواسع لوسائل الاتصال الجماهيري، المرتبط بتعميم (جمعنة) التقانة، ثالثاً، على أساس كل ما تقدم تجري مساواة

---

(9) مؤلفات ماروياما ماساو هي: دراسة تاريخ الفكر السياسي الياباني (1940)، السياسة المعاصرة نظرية وممارسة (1956 ـ 1957)، الفكر الاجتماعي الياباني (1963) وغيرها من الدراسات والمقالات التي نشرت شعبيته بين المثقفين، ولا سيّما في الأوساط الجامعية، وتعدّت شهرتها الحدود اليابانية إلى الخارج. وهكذا نشرت في بريطانيا سنة 1963 الترجمة الانجليزية لكتابه «السياسة المعاصرة نظرية وممارسة».

(10) أويدا كويتيرو، فووا تيتسودزو: الماركسية والايديولوجيا المعاصرة (في مجلدين)، طوكيو، 1963، المجلد الأول، ص 45 ـ 46.

سياسية عبر مساواة (leveling) الفئات التقليدية في المجتمع. وبنتيجة الضرورة الحتمية جرى تحوّل لشكل المجتمع، الذي ترسّخت صورته كمجتمع آلي - ميكانيكي إلى «مجتمع جماهيري»[11].

ويتكرّر هذا التعريف من حيث الجوهر عند ماتسوسيتا في مؤلّفاته الأحدث، التي تصف «أوضاع المجتمع الجماهيري»، بالمواصفات التالية: «أولاً عملية تحوّل الجماهير إلى بروليتاريا كادحة (البَلْتَرَة)، ثانياً - تطور التقنية (بما في ذلك وسائل الاتصال الجماهيري، وسائل الدعاية الجماهيرية)، ثالثاً - ترسّخ الديمقراطية الشكلية»[12]. ويحاول في هذا الاطار تثبيت دعائم أفكاره النظرية بمعطيات عيانية ملموسة حول التطور المُسرَّع لقوى اليابان المنتجة، وحول التغيرات الجارية في البنية الطبقية للمجتمع (الياباني) والتحوّلات السياسية والموازية لها. ويستخدم ماتسوسيتا في دراساته هذه معلومات إحصائية واسعة للبرهنة على التحول الجماهيري المتعاظم باتجاه المستوى البروليتاري الكادح (البَلْتَرَة) سواء على الصعيد المطلق أم على الصعيد النسبي لهذه الظاهرة، كما يدلّ من خلال تلك المُعطيات الاحصائية على تضخّم فصائل الطبقة البروليتارية (طبقة العمال الكادحين) على حساب تشرذم الفئات المدينية الوسطى، ومن خلال اجتذاب كادحي الأرياف إلى الانتاج الصناعي. ويقدّم في هذه الاحصائيات مُعطيات خاصة بنمو التقانة، والمكننة، والأتمتة، وتطوّر وسائل الاتصال، ووسائل الاعلام الجماهيري، ويتحدّث عن التأثير النسبي لهذه العوامل على «التحرّر من الاطار الحياتي التقليدي المألوف»، وعلى تحطيم «الأخلاق الأُسرية السابقة - أخلاق التحفّظ الشرقي». كما تتضمن هذه المؤلّفات تفصيلات رقمية بيانية، تتعلق بانتشار ممارسة الحرّيات على الطريقة الديمقراطية - البرجوازية بعد الحرب، مثل إدخال نظام الحق الانتخابي العام. . . . الخ[13].

المنطق الذي يحكم مناقشات ماتسوسيتا وأُطروحاته، والمستنبط من

(11) ماتسوسيتا كي إيتي، طبيعة الدولة الجماهيرية ومشكلاتها، طوكيو، 1956، ص 32.

(12) ماتسوسيتا كي إيتي، البنية السياسية لليابان المعاصرة، طوكيو، 1962، ص 9 - 10.

(13) المصدر نفسه، ص 11 - 16.

تلك المعطيات، يمكن رسم ملامحه كما يلي: تقدّم العلم والتقانة، أو كما يسميه هو «الثورة الأبدية المُستمرّة» للقوى المنتجة، تُطوِّر «الانتاج الجماهيري» وتنمّيه، وفي الوقت ذاته تُطوِّر «وسائل الاتصال الجماهيري» وتُنضجها وتوصلها إلى درجة راقية من الاكتمال. وتلعب هذه الوسائل دور الحلقات الوسيطة المؤثّرة في صياغة نظام من الأنماط ـ المعيارية النموذجية للسلوك، والتي من خلال ترسيخها وتثبيت دعائمها وبمساعدتها أيضاً يُعاد تشكيل وعي الجماهير، حيث أنّ هذه الوسائل تؤثّر على الناس عاطفياً وانفعالياً، وتجرّهم نحو الحركة، التي تبرز بنتيجتها ما يسمّى بـ «الأعمال الجماهيرية»، . التي تولّد «حالات المجتمع الجماهيري» أو «ظواهر الجماهيرية» والحركة على مستوى مجتمعي عام ـ «جماهيري». وعليه فإن هيمنة «الحالات الجماهيرية» تبرز في كل شيء ـ في الانتاج، في الاستهلاك، في السياسة، في الثقافة. وبكلمات أخرى، فإنّه تجري تحوّلات جذرية في طبيعة المجتمع الذي يصبح «مجتمعاً جماهيرياً». ويحاول ماتسوسيتا وصف «انتقال» المجتمع الرأسمالي إلى مجتمع «جماهيري» كتغيّر «لصورة المجتمع».

والحقيقة أنَّ مفهوم «شكل المجتمع» (صورة المجتمع) يحتلّ واحدة من أهم الحلقات المركزية في مناقشات هذا السوسيولوجي الياباني (ماتسوسيتا) وأُطروحاته الأساسية. فهو يضفي عليه المعنى ذاته، الذي يعطيه لنظرية المجتمع الجماهيري، وبهذا تُفَسَّر نظرية المجتمع الجماهيري بصورة مماثلة لنظرية شكل المجتمع[14]. ويؤكّد ماتسوسيتا، أنَّ تفسير نظرية المجتمع الجماهيري يمكن أنْ يكون متفائلاً أو متشائماً تبعاً لمنطلق الباحث ذاته، ولكن «الشيء العام بين الصيغ المختلفة لنظرية المجتمع الجماهيري وألوانها المتنوعة يتمثّل في أنها تعكس التغيّرات الحاصلة في شكل المجتمع في مرحلة الدرجة الاحتكارية من تطوّر الرأسمالية[15]. وفي مبادرة منه لاضفاء مضمون أكثر عمقاً على مقولة «شكل ـ صورة المجتمع»، فقد لجأ ماتسوسيتا إلى محاولة ربطها بمفاهيم نالت اعترافاً واسعاً في العلم المعاصر عن المجتمع، ونعني بها

(14) المصدر نفسه، ص 24.

(15) المصدر نفسه.

المفاهيم الماركسية، مثل القاعدة الاقتصادية (البنية التحتية)، الأشكال والعناصر السياسية والأيديولوجية (البنية الفوقية). وقد أعلنَ، فيما أعلن، عن وجود «بُنية اجتماعية ثُلاثية المْستويات»، تضمُّ القاعدة التحتية (البناء التحتي)، البنية الفوقية وصورة المجتمع المتضدة بينهما (قاعدة أو بنية تحتية ـ صورة المجتمع ـ بنية فوقية)[16]. وعلى أساس هذا التصوّر لبُنية المجتمع يطالب هذا السوسيولوجي الياباني ببناء «علم للسياسة الماركسية»، يجب أنْ يدرس «قوانين الحالات الاجتماعية في أثناء التحركات والعمليات السياسية المُحَدَّدَة» بصرف النظر عن مجموعة من مقولات الاقتصاد السياسي المعروفة، مثل «الصراع الطبقي»، «ديكتاتوريّة البروليتاريا». . . . الخ[17].

ودون أن نتوقّف حالياً عند التأسيس النظري لأُطروحات ماتسوسيتا حول تحوّل المجتمع البرجوازي المعاصر إلى مجتمع جماهيري، وحول تغيّر صورة (شكل) المجتمع. . . . الخ، فإنه يتوجّب علينا أنْ نشيرَ مباشرة إلى التناقضات التي تبرز في معنى هذه الأُطروحات ذاتها. فقد يبدو للوهلة الأولى، أنه، عندما يتحدث عن انتقال المجتمع الرأسمالي إلى مجتمع جماهيري، فإنَّ ماتسوسيتا يربط بشكل أو بآخر ما بين المجتمع الجماهيري والرأسمالية، ممثّلةً بمرحلة الاحتكار في تطورها. بل انه يسمّي مرحلتين (أو ثلاث مراحل) في تطوّر الرأسمالية: المرحلة المبكِرة، المتطابقة مع الثورة الصناعية المُبكّرة، مرحلة الرأسمالية الصناعية، المتطابقة مع الثورة الصناعية الأولى، ومرحلة الرأسمالية الاحتكارية، المتطابقة مع الثورة الصناعية الثانية، والانتقال إلى المجتمع الجماهيري[18]. ومن المحتمل، أنّه عندما يتحدّث ماتسوسيتا عن العلاقة ما بين المجتمع الجماهيري والرأسمالية بشكل عام أو ما بين المجتمع الجماهيري والرأسمالية الاحتكارية بشكل خاص، فإنّه لا يتحدّث عن التناقض التام بين الرأسمالية والمجتمع الجماهيري في ذلك المعنى، الذي يتحدّث به الماركسيون عن التناقض بين الرأسمالية والاشتراكية. ماتسوسيتا يقيّد نفسه هنا في تقرير أُطروحته القائلة بانتقال المجتمع الرأسمالي إلى مجتمع جماهيري،

---

(16) أويدا كويتيرو، فوروا تيتسودزو: الماركسية والايديولوجيا المعاصرة، المجلد الأول، ص 46.

(17) المصدر نفسه، ص 46 ـ 47.

(18) ماتسوسيتا كي إيتي، البنية السياسية لليابان المعاصرة، ص 10.

ويبدو أنَّ هذا التحديد يضطره إلى طرح صيغته المشار اليها حول التغيير الذي يطال «شكل» المجتمع ومظهره الخارجي فقط. لكن الافتراضات حول عدم وضوح هذه الصيغ والأفكار تسقط فور التعمق في فكر ماتسوسيتا، وتحديداً في الأطروحات، التي يقترحها والأدلّة التي يسوقها، حيث أنَّ هذه الأفكار والبراهين جميعاً تقود إلى محاولة إثبات، أنَّ انبثاق «عصر المجتمع الجماهيري» يزيل الرأسمالية كنظام اجتماعي، ويلغي فعل قوانينها الأساسية، وتناقضاتها الأكثر حدّة، التي تولّد الاستغلال، والصراع الطبقي... الخ.

إنَّ عدم الوضوح الظاهري في آراء ماتسوسيتا بشأن مسألة العلاقة بين الرأسمالية والمجتمع الجماهيري لا يفسّر - كما سنرى لاحقاً - بنسيانه توضيح بعض النقاط أو باهماله إثارة مسائل مُعيّنة في نظريته، وإنّما إنطلاقاً من التعمّق بالمنطق الداخلي الذي يَنْظُم مخطّطَه الفكري، ولا سيّما كيفية فهمه لجوهر التشكيلة الاجتماعية ومضمونها المُحَدَّد بصفة عامة، والتشكيلة الاجتماعية الرأسمالية بصفة خاصة.

فالحجة الرئيسة التي يسوقها ماتسوسيتا للتدليل على صحّة التغيّر المزعوم في شكل المجتمع أو في صورته المظهرية، وعلى تكوّن ما يسمى بـ «المجتمع الجماهيري» تتبدّى في التأكيد المتواصل والمُلحّ على النزعات الهادفة إلى المساواة والتكافؤ، وتسوية التناقضات والتناحرات في المجالات الأساسية للحياة الاجتماعية. وتتعلّق هذه النظرية أيضاً بأفكار تحويل الجماهير إلى بروليتاريا (بَلْتَرَة)، وتوسيع انتاج «الفرديات الذاتية المتماثلة»، وجماهيرية الثقافة، «التي من شأنها أنْ تكوِّنَ عبر وسائل الاتصال الجماهيري أفكاراً وآراءً واحدة عند جميع أفراد المجتمع»، أخيراً، تحقيق الديمقراطية البرجوازية، التي يَعْتقد أنّها «تضمن عن طريق الانتخابات الحرة - العامّة مزيداً من المساواة في حقوق المواطنين». وطبعاً فإنَّ هذا السوسيولوجي الياباني لا ينسى أنْ يحسبَ الوقائع الفعلية المتّصلة بظروف اليابان. فهو مضطر أنْ يشير - استناداً إلى المعطيات الاحصائية - إلى أنَّ، التناقضات لم تُلغَ بصورة كلّية، وأنه ما زالت توجد بعد شرائح مختلفة في الطبقة العاملة اليابانية («طبقة الشريحتين»)[19].

(19) يقصد باصطلاح «الطبقة المؤلفة من شريعتين» الاختلاف القائم بين أوضاع العمال في المنشآت اليابانية الكبرى، وأوضاع زملائهم في المؤسسات الانتاجية الصغيرة.

وأنّه يوجد تناقض حاد بين وضع الكادحين في المدن والأرياف. ومع ذلك فإنّ ماتسوسيتا يعتقد أنّ العامل الحاسم في التطور الاجتماعي يتمثّل في النزعة نحو «المساواة» بين «مختلف الأوضاع والمستويات الاجتماعية».

ووفق وجهة نظر ماتسوسيتا فإنّ أحد أوضح الشواهد على سيطرة «الظواهر الجماهيريّة» في المجتمع المعاصر ونزعة «المساواة في الأوضاع والحالات الاجتماعية»، يتبدّى في وضع ما يسمى بـ «الفئة المتوسطة الجديدة» في اليابان. ففي جميع مؤلّفاته تقريباً يكتب ماتسوسيتا عن الدور المتزايد والمستمر للفئة المتوسطة الجديدة، وعن تأثيرها على الفئات والجماعات الأخرى في المجتمع الياباني. «بعد الميجي فإن الفئة المتوسطة الجديدة، وبالدرجة الأولى موظفو الادارة، مستخدمو الشركات، تزايد عددهم سنة بعد سنة»[20]. ويضيف في مكان آخر: «الفئة المتوسطة الجديدة، تشكّل الحامل الرئيس للحالات والأوضاع الجماهيرية (التغيّرات)، تؤلّف 15٪ فقط من عدد السكّان». لكن نمط حياة الفئة المتوسطة الجديدة وموقفها من العالم تجري الدعاية له اليوم في كل مكان وعبر وسائل الاعلام الجماهيري المتنوعة. وهكذا، مثلاً، فإنّ مفهوم «البيت الامبراطوري الديمقراطي» (يقصد الأسرة ـ العائلة الامبراطورية الحاكمة في اليابان ـ المترجم)، الذي شاع في مرحلة («طفرة ميتشي»[*] عند التأكيد على الوضع المميّز والخاص للبيت الامبراطوري بعد الحرب، يمكن أنْ يُنظَر إليه كتعبير عن تصورات الفئة المتوسطة الجديدة عن الأسرة الامبراطورية الحاكمة. وعليه يمكن الاستنتاج بأنّ المكانة الاجتماعية للفئة المتوسطة الجديدة ارتفعت وتعاظم شأنها بعد الحرب العالمية الثانية، ليس في «الاقتصاد» و«السياسة»، وحسب، وإنّما في «الأيديولوجيا»، المرتبطة بجهاز الادارة والتوجيه، بجهاز الدولة، وبوسائل الاتصال الجماهيري[21].

---

(20) ماتسوسيتا كي إيتي، البنية السياسية لليابان المعاصرة، ص 43.

(*) «طفرة ميتشي» هي المرحلة التي التصقت باسم الفتاة اليابانية البسيطة (من عامة الشعب) ـ ميتشي، التي اقترن بها ابن الامبراطور. وقد تميّزت هذه المرحلة بشعبية واسعة بين الشباب الياباني، واستُغِلّت المسألة للدعاية إلى «ديمقراطية» العائلة الامبراطورية الحاكمة «شعبيتها»... الخ (المترجِم).

(21) المصدر نفسه، ص 21.

قد يبدو لأول وهلة، أنَّ هذا التمييز الممنوح لدور الفئة المتوسطة الجديدة يتناقض مع الوضع المشار إليه أعلاه حول التزايد المضطرد لظاهرة تحول الجماهير نحو البروليتاريّة، كإحدى أهم السمات الملازمة لتطوّر المجتمع المعاصر. ولكن، من وجهة نظر ماتسوسيتا، فإنَّ الأمر ليس كذلك. فبالنسبة إليه، إنَّ مفهوم «البروليتاريا» («الطبقة العاملة») في معناه العلمي المُتَدَاول لا يوجد عملياً. ولهذا نجده في مرّات كثيرة، عندما يتحدّث عن البروليتاريا، عن الطبقة العاملة، فإنّه يؤكّد على التقارب المتزايد والمتماثل الكبير بين وضع هذه الطبقة ووضع الفئة المتوسطة الجديدة. وطبقاً لتفسير ماتسوسيتا، يمكن القول: إنّه بنتيجة التغيرات التي تجري في البُنية الاجتماعية للانتاج وضمن الفئات السكانية المنتجة، فإنَّ «عمال المنشآت الانتاجية الكبرى يقتربون إلى حَدٍّ كبير من الفئة المتوسطة الجديدة، سواء من حيث مستوى وعيهم، أو من حيث شكل الاتصالات الجارية بينهم»[22]. وفي حالات أُخرى يعلن ماتسوسيتا مباشرة عن «زوال disappédrance الطبقة العاملة، التي لم تَعُدْ تلك الطبقة غير المالكة، ولم تَعُد البروليتاريا المحرومة من انسانيتها بصورة تامة. فبفضل الانتخابات العامة تحرّرت هذه الطبقة كذات فاعلة في الدولة، واستوعبت الثقافة الجماهيرية الوطنية العامّة وتحوّلت إلى «جماهير» موالية، تكافح لتأمين حياة مرفّهة بمساعدة الدولة»[23].

ولكن تجدر الإشارة، إلى أنَّ مجمل نظام الأُطروحات والأفكار التي ينادي بها هذا العالم (الاجتماعي) الياباني حول التغيّرات الهائلة الجارية في الانتاج الاجتماعي والاستهلاك في العصر الحالي، يقف بلا شك على أساس واقعي معيّن لا يمكن تجاهله. فكثيرٌ من الظواهر والحالات والتغيرات، التي يكتب عنها ماتسوسيتا وغيره من علماء الاجتماع البرجوازيين، موجودة فعلاً وتتطلّب دراسة متعمّقة وجادّة. لكن القضية تنحصر، في أنّ هذه الظواهر والعمليات الجارية تعطى في تفسيرات مُنَظِّري «المجتمع الجماهيري» معنىً، يفقدها أبعادها الحقيقية، يبعد المتتبع عن المصدر الفعلي لها وعن آلية تلك

---

(22) المصدر نفسه، ص 111 ـ 112.

(23) نقلاً عن أويدا كويتيرو وفووا تيتسودزو، الماركسية والأيديولوجيا المعاصرة، المجلد الأول، ص 48.

التحوّلات، وهو أُسلوب الانتاج الرأسمالي المعاصر. إنَّ مُنظّري المجتمع الجماهيري في انخراطهم الزائد في تحليل تلك الظواهر والعمليات والتغيّرات الجارية، وعدم ملاحظتهم للتناقضات الاجتماعية، التي تفرضها ينساقون خلف المزاعم والأضاليل القائلة، إنّه في المجتمع البرجوازي المعاصر، أو، كما يسمونه ـ «المجتمع الجماهيري»، إمّا أنّه لا وجود مطلقاً للقوانين القاسية للرأسمالية، أو أنها أُضعِفَتْ لأبعد الحدود.

ويربط ماتسوسيتا باستمرار بين «الظواهر الاجتماعية» وتقدّم القوى المنتجة، والتقانة، وتقدّم وسائل الاتصال الجماهيري من جهة، وبيروقراطية (روتينية) الجهاز الانتاجي، ونظام الادارة من جهة أُخرى. ومع أنَّ مناقشاته حول تطوّر القوى المنتجة وكل النتائج المترتبة على هذا التطور، التي يجمعها اصطلاح «الحالات والأوضاع الجماهيرية» تؤكّدها في دراساته مجموعةٌ كبيرةٌ من الأرقام الاحصائية الفعلية، إلاّ أنّها ـ رغم ذلك كله ـ تشكو من عدم الالتفات إلى التنظيم الاجتماعي للعمل، أي إلى مسألة العلاقات الانتاجية ونوعيتها وطبيعتها الحقيقية. ومن هنا، فإنَّ دراسة ماتسوسيتا لتطوّر القوى المنتجة (التي تقع في جوهر اهتمامه عندما يتحدث عن جمعنة الانتاج وتعميمه، عن تقدم التقانة، وعن دينامية تغيرات وسائل الانتاج، وعن القوى العاملة . . . الخ) تبدو بأنها منعزلة عن الظروف الواقعية المحيطة بانتاج عياني ملموس. وإن تجاهل العلاقة العضوية القائمة بين القوى المنتجة وعلاقات الانتاج جرَّ ماتسوسيتا ليس إلى نسيان فعل قوانين الانتاج الرأسمالي وحسب، وإنّما إلى إلغاء كامل ومحو للاختلافات بين الرأسمالية والاشتراكية في المرحلة المعاصرة لتطورهما.

ويتجلّى هذا الموقف الأُحادي أيضاً في مؤلّفات ماتسوسيتا المُتعلقة ببحث العنصر الأهم في القوى المنتجة للمجتمع البرجوازي ـ البروليتاريا (الطبقة العاملة). فهو يتصور الطبقة العاملة ليس أكثر من فرديات «ذريّة»، «مفرقة»، «منفصلة» و«ممكنة» و«مؤتمتة»، وبالتالي فهي ليست سوى «حشد جماهيري» كتلوي «ضخم، لكنه يتألّف عملياً من أفراد منعزلين، منفصلين عن بعضهم بعضاً، وغرباء عن بعضهم بعضاً من الناحية الروحية والعاطفية. فهو ينسى تماماً، أنَّ الانتاج الرأسمالي المعاصر لا يشتت الناس عن بعضهم ويفرقهم ولا

يخلق الغربة فيما بينهم وحسب، بل يدمجهم ويوحّدهم اقتصادياً وسياسياً أيضاً، وأنَّ تحليل متناقضات الانتاج الرأسمالي يقود إلى فكرة حول حتمية فناء النظام الرأسمالي. والواقع أنَّ ماتسوسيتا يتجاهل حقيقة، أنَّ تحوّل المجتمع إلى البروليتاريّة (البلْتَرة)، التي يتحدث عنها باستمرار يمكن أنْ يحصلَ في حالة واحدة فقط وهي عندما يكون العامل «حرّاً» تماماً من أية مضايقات أو أي إكراه أو إلزام ببيع قوة عمله، وحرّاً من الأرض، وبشكل عام «حراً من كل وسائل الانتاج»، فيصبح هذا المنتج الذي لا يملك شروى نقير «بروليتارياً»، ليس أمامه لضمان استمراريته في الحياة سوى بيع قوته العاملة مقابل أجر مادي معيّن[24]. ونظراً لعدم فهم ماتسوسيتا لهذه المسألة البالغة الأهمية، فإنّه يعزل أحد جانبي التناقض، المتعلّق بتحوّل أغلبية الناس في المجتمع الرأسمالي إلى بروليتاريا كادحة عن الجانب الآخر، المتمثّل باستغلال الطبقة الكادحة من قبل الرأسماليين، أي أنه يرتكب الخطيئة المعتادة بالنسبة لأغلبية الأيديولوجيين البرجوازيين، التي أشار اليها ماركس عندما تحدّث عن هيمنة المفاهيم غير الجدلية ذات النظرة الأُحادية لدى برودون.

وفي أثناء حديثه عن النزعات التي تنبثق عن التقدم العلمي - التكنولوجي، الهادفة إلى المساواة والتكافؤ في مجالات الحياة الاجتماعية المختلفة، يحاول ماتسوسيتا تأسيس أُطروحة تقول بتقارب الطبقة العاملة مع الفئة المتوسطة الجديدة، وبانتقال هذه الطبقة إلى «جماهير» متوسطة. وما يترتب على ذلك من مزاعم تقول بزوال استغلال الكادحين، وانطفاء لهيب الصراع الطبقي، والقضاء على التناقضات الاجتماعية السابقة. . . . الخ. وهو في هذه الاطروحات ليس مبتكراً، بل انّه يتابع ما يعتقد به نظراؤه في هذه الأفكار من يابانيين، وأوروبيين وأمريكيين، علماً أنّه يشدّد في مناقشاته على فكرة، أنّه في المجتمع المعاصر يتعاظم دور الدولة كدولة جماهيرية، تستخدم منجزات الثورة العلمية ـ التقنية، وتطوّر وسائل الاتصال، والآراء المقولبة المُنَمَّطة والتوجيهات الاعلامية لسلوك الناس من أجل نشر نموذج من الأفكار، وترسيخ مجموعة من الأمزجة والقناعات العقلية ـ النفسية المكوِّنة للطبقة

(24) .لينين. ف، الأعمال الكاملة، المجلد 26، ص 64.

الجديدة المنشودة. هذا الدور «المُستَحْدَث» للدولة، ومؤسساتها المختلفة ينسبه ماتسوسيتا إلى قطاع «العمليات السياسية»، «الأوضاع السياسية» و«الحالات السياسية»، التي يجب أنْ تُدْرَس (طبقاً لرأيه) من طرف «علم السياسة»، «وبغض النظر عن الاقتصاد السياسي».

فخلافاً للاقتصاد السياسي الذي يستند على مقولات العمل، ورأس المال، والصراع الطبقي، وديكتاتورية البروليتاريا، التي تميز المرحلة ما قبل الاحتكارية في تطور الرأسمالية، فإنَّ، «علم السياسة» (أو «نظرية العمليات السياسية»)، يجب أن يَدرُسَ، حسب رأي ماتسوسيتا الظواهر الملموسة، والأوضاع والحالات الخاصة بالحياة الاجتماعية السياسية المعاصرة. وبالتالي، فإنّه من حيث الجوهر يتبيّن أنّه في إطار «علم السياسة» هذا ذاته وما يتقاطع معه أو يتفرّع عنه من أُطروحات ماتسوسيتا يجري الترويج لنظرية المجتمع الجماهيري، التي ترفض الاعتراف بقوانين الرأسمالية المعاصرة، وبالصراع الطبقي... الخ، وتعلن بالمقابل أنَّ السمة الأكثر تميّزاً في تطور المجتمع البرجوازي (في العصر الحالي) هي «المساواة» الاقتصادية والسياسية، التي تطبق عبر «الدولة الجماهيرية» و«مؤسساتها الديمقراطية».

وفي أفكار ماتسوسيتا وأُطروحاته حول الدولة، وحول تنامي دورها في المجتمع الحديث، تتردد بصورة أو بأخرى أصداء تلك التغيّرات الجارية في نشاط المؤسسات الحكومية (ولكن بشكل مشوّه طبعاً) في عصر الامبريالية. وفعلاً، فإنّه في المجتمع البرجوازي المعاصر تحتل الدولة موقعاً شديد الأهمية، ولكن هذا الدور المتعاظم لا يعني بأي حالٍ التحليق فوق الواقع، أو ظهور الدولة الديمقراطية غير الطبقية، التي تستخدم وظائفها وقدراتها لمصالح الشعب بأكمله، وإنّما، كما كتب لينين، فإنه يجري «توحيد القوة الهائلة للرأسمالية مع القوة الهائلة للدولة في آلية واحدة»[25]. وبعبارة أخرى، فإنَّ الحديث يجري حول الالتحام الشامل تقريباً بين الدولة والرأسمالية الاحتكارية، وظهور رأسمالية الدولة الاحتكارية، التي تجسّد ديكتاتورية البرجوازية في شكلها الأكثر تكثيفاً وتركيزاً ونُضجاً. وبشكل عام يجب القول:

---

(25) لينين. ف، الحرب والثورة، الأعمال الكاملة، المجلد 32، ص 83.

إنَّ ماتسوسيتا يدرس الأوضاع والحالات والعمليات السياسية بمعزل عن مضامينها الاقتصادية، أما الدولة ووظائفها، فإنه يبحثها بمعزل أيضاً عن طبيعتها الطبقية الواقعية. وطبقاً لرأي ماتسوسيتا فإنَّ السلطة السياسية للطبقة المسيطرة، التي تجسّد ذاتها عبر الدولة لا توجد إطلاقاً. إذْ إنّ هذا الباحث الاجتماعي لا يلاحظ الجوهر الطبقي للديمقراطية البرجوازية المعاصرة، ولا يرى تلك الهوّة القائمة بين مبادئها المُعْلَنَة والتطبيقات العملية لها على أرض الواقع.

في إنقياده لمجموعة من التصوّرات الخاطئة عن وجود «الدولة الجماهيرية» اللاطبقية المزعومة في اليابان، اتضَح أنَّ ماتسوسيتا ليس في وضع يسمح له بالسكوت ـ مع ذلك ـ عن عيوب المجتمع البرجوازي، التي يُعرّي تناقضاته في قطاع الحياة السياسية. وقد اضطر هذا السوسيولوجي الياباني، إلى الاعتراف بوجود أشكال مختلفة للاغتراب والاستلاب في «العمليات والمستويات السياسية» المختلفة، ومنها بيروقراطية الجهاز الحكومي والنتائج المترتبة عليها. وفي مؤلَّفاته الأخيرة يشير ماتسوسيتا إلى غياب المُثُل، وإلى «البراغماتية الفظيعة» وإلى «السلوك العَدَمي» في الوقت ذاته[26]. إلاّ أنَّ الآلية، المولِّدة لكل هذه الظواهر تبقى مستترة وغائبة بالنسبة لماتسوسيتا. ولهذا فإنَّ هذا المفكر الياباني لا يصل إلى الاستنتاج الطبيعي عن منابع «أزمة الديمقراطية اليابانية بعد الحرب» وهيمنة الخطر الفاشي مجدَّداً في البلاد. وفي سياق توجهاته المذكورة «يصوغ ماتسوسيتا في مرّات عدة فلسفته التي تقول: إنَّ «إحدى المهام المطروحة في نظريتي حول المجتمع الجماهيري تتمثل في دراسة الحالات والأوضاع، المشحونة بخطر قيام الفاشية في صورة الديمقراطية الجماهيرية[27]. وهنا يبرز للعيان وجهان للمسألة: أولهما، أنَّ ماتسوسيتا أشار بحق إلى كثير من ظواهر أزمة الديمقراطية البرجوازية، وثانيهما، أنّه لم يكشف الأسباب الفعلية لهذِهِ الظواهر.

إنّ ماتسوسيتا وكثيرين من مُنظِّري المجتمع الجماهيري يتحدثون مراراً

---

(26) ماتسوسيتا كي إيتي، البنية السياسية لليابان المعاصرة، ص 34 ـ 35.

(27) نقلاً عن أويدا كويتيرو وفووا تيتسودزو، الماركسية والايديولوجيا المعاصرة، المجلد الأول، ص 109.

وتكراراً عن تفرّد «الجماهيرية اليابانية»، وعن الملامح الخصوصية لأزمة الديمقراطية الجماهيرية في اليابان. وبغية إظهار هذه الخصائص فإنهم غالباً ما يجرون مقارنات ملموسة مع العمليات والأوضاع المُماثلة، التي جرت في ألمانيا النازية، ومع العمليات والظواهر والأحداث المتنامية حالياً في الولايات المتحدة الأمريكية. فإذا كانت عمليات التحوّل صوب الجماهيرية وأزمة الديمقراطية في الولايات المتحدة الأمريكية، ينظر إليها المفكرون اليابانيون باعتبارها تجسيداً «لأزمة الديمقراطية في ظروف اعتيادية»، وفي ألمانيا الثلاثينيّات على أنها تمثّل «سقوط الديمقراطية في ظروف الأزمة»، فإن الظواهر، الجارية الآن في اليابان، يرون فيها امتزاجاً وانصهاراً للنموذجين المذكورين من التغيّرات الخاصة بالتحول إلى الجماهيرية[28].

ففي التوسع العاصف للانتاج الصناعي في اليابان المترافق مع الانتشار السريع «للثقافة الجماهيرية» العصرية على الطريقة الأمريكية، يجد منظرو «المجتمع الجماهيري» تجسيداً «للنموذج الأمريكي»، في حين أنهم يجدون تزايد القوانين اللاّديمقراطية، وفي المحاولات الهادفة لاعادة النظر بالدستور، وانبعاث النزعة العسكرية (العسكرتاريا)، والتغاضي عن التنظيمات الرجعية في البلاد ـ تمظهراً «للنموذج الألماني» في تطور «الظواهر الجماهيرية» التي ترافقت حينئذٍ مع المدّ النازي المعروف. أمّا ماتسويتا فإنّه يأخذ بالحسبان تداخل هذين النموذجين في تطور «الظواهر الجماهيرية»، ولهذا فهو يؤكّد، أنَّ ديمقراطية ما بعد الحرب في اليابان تتعرض إلى «أزمة مزدوجة»: في صورة «قمع مباشر للحريات»، وعلى شكل «تقويض غير مباشر» لهذه الحريات[29].

ويصف ماتسوسيتا وغيره من دعاة المجتمع-الجماهيري الانتقال من الظروف الاعتيادية (الطبيعية) في تطور المجتمع إلى «الأزمة» كانتقال من «دولة الرفاه العام» ذات «السياسة اللطيفة، الناعمة» إلى «الدولة الديكتاتورية الشمولية» (الدولة التوتاليتارية Totalitarian) ذات «السياسة المستبدة القاسية»، وهم يستنتجون أنَّ ظهور الادارة الشمولية ـ الاستبدادية (التوتاليتارية) يتم من

(28) المصدر نفسه، المجلد الأول، ص 112.

(29) المصدر نفسه، ص 112.

أحشاء «دولة الرفاهية»، محاولين بذلك الكشف عن وجود مجموعة عوامل ضمن «المجتمع الجماهيري»، من شأنها الاسهام في ذلك التحوّل (نحو الاستبدادية والسيطرة الحكومية الشاملة ـ المُترجِم) للشكل السياسي للدولة.

وفي نقد الماركسيين لليابانييّن لتلك الأُطروحات التي يطلقها منظّرو المجتمع الجماهيري، يشيرون إلى محدودية استنتاجات الباحثين البرجوازيين وإلى ضعف أدلّتهم وحُجتهم. وهكذا، فإن ك. أويدا يؤكّد بحق على حقيقة عدم قدرة نظريي المجتمع الجماهيري على تفسير الآلية الداخلية للانتقال من «دولة الرفاه العام» إلى «الدولة الاستبدادية الشمولية»(30).

ويبين أويدا، أنَّ مُنظِّري المجتمع الجماهيري لا يأخذون بالحسبان العلاقة العضوية والجوهرية بين الجمهورية البرجوازية ـ الديمقراطية وديكتاتورية البرجوازية الاحتكارية الكبرى، ولهذا يسقطون على ظهور بعض الجوانب الخارجية ـ الشكلية (المظهرية) قدرات غير واقعية في تغيير منحى التطور الاجتماعي، المُتَضمَّن في مفهوم «صورة المجتمع».

ويُحذِّر أويدا بدوره من انتهاج موقف ميكانيكي (آلي)، يقتصر على التركيز على أشكال معيّنة، أصبحت قائمة فعلاً وتدلّ على هجمة فاشية. وقد كتبَ في هذا الاطار: «بعد الحرب العالمية الثانية من الضروري الإحاطة بالتنوّع الواسع في أشكال النزعة الفاشية»(31).

ويقف علماء الاجتماع ـ الماركسيون أيضاً ضد نوع آخر من التخطيطية، التي يرسم إطارها منظِّرو المجتمع الجماهيري، عبر محاولاتهم الساعية إلى تفسير أسباب أزمة المؤسسات الديمقراطية في اليابان. ونعني بتلك اللوحة التخطيطية مجموعة التأكيدات، التي تزعم أنَّ هذه الأزمة تتطور وتتصاعد في الاتجاه من «الديمقراطية المدنية»، التي تُذكِّرنا بالديمقراطية البرجوازية التقليدية (الكلاسيكية) للقرن الماضي، إلى ما يسمى بـ «الديمقراطية الجماهيرية». وفي معرض نقده لتلك التأكيدات والاطروحات، يبين أويدا، أنَّ الديمقراطية المعاصرة في اليابان تختلف بشدة عن الديمقراطية البرجوازية التقليدية للقرن

(30) المصدر نفسه، ص 111 ـ 112.

(31) المصدر نفسه، ص 113.

التاسع عشر. ويصف هذا النمط من الديمقراطية (البرجوازية التقليدية في القرن التاسع عشر)، بأنّه ديمقراطية البلدان الرأسمالية المتقدّمة، في حين أنّ ديمقراطية اليابان (بعد الحرب العالمية الثانية) تشكّلت، كديمقراطية «لبلد متخلِّف» في ظروف انهيار الاستبدادية، وهيمنة الاحتلال الأجنبي وانبعاث سلطة الرأسمالية الاحتكارية. ولكن، وبصرف النظر عن تأخّر اليابان، فإنّ حركة الكادحين ارتَدَت في ذلك الحين طابعاً قتالياً، هجومياً، وأصبحت أكثر تنظيماً، وتوجَّهت ضد الاستغلال الذي يمارسه رأس المال الاحتكاري، وتنامت هذه الحركة لتتحوّل إلى حركة ضد الامبريالية، وتكافح من أجل السلام والعدالة الاجتماعية[32]. ونحن بدورنا نُثني على هذه الأفكار التي يطرحها أويدا ونؤيّدها باعتبارها صحيحة وواقعية. حيث أنّ طبيعة الديمقراطية البرجوازية اليابانية المعاصرة، وتناقضاتها الحادة، ستؤدي في نهاية المطاف إلى تعاظم كفاح الشغيلة والكادحين من أجل مصالحهم الاقتصادية وحقوقهم السياسية، وإلى إرتفاع مستوى الفعالية السياسية للجماهير الشعبية. وبغض النظر عن المصاعب الموجودة، وعن غياب الوحدة بين فصائل الكادحين اليابانيين، وبصرف النظر عن القمع المُمَارَس من جهة الطبقة المسيطرة والتأثير المتزايد للدعاية البرجوازية، فإنّ هذا الكفاح الجماهيري يزداد اتساعاً، إلى درجة أنّه يكتسي طابعاً وطنياً عاماً. والأدلّة الساطعة على هذا الاتجاه أكثر من أنْ تُحصى، وفي مقدمتها - على سبيل المثال - الحركة الضخمة المتفجرة في سنة 1960 ضد «معاهدة الأمن» (بين الولايات المتحدة الامريكية واليابان) و«المسيرات الربيعيّة» للعمّال اليابانيين من أجل حقوقهم الاقتصادية والسياسية، التي صارت تقليداً سنوياً ثابتاً في البلاد. وبعبارة أُخرى فإنّ الواقع الياباني ذاته يدحض نظرية المجتمع الجماهيري ويكذِّب أُطروحات هذه النظرية عن تلاشي الصراع الطبقي وخموده، وعن زوال التمايزات والانقسامات الطبقية وامّحاء الطبقات نفسها، وعن الدور الحاسم لما يسمى بـ «الفئة المتوسطة الجديدة»، وعن الخمول السياسي للجماهير.

فالسوسيولوجيون اليابانيون، المُنطَلِقون من مواقع ماركسية، لا يكتفون بنقد نظرية المجتمع الجماهيري فحسب، وإنّما يحاولون تسليط الضوء على

(32) المصدر نفسه، ص 111.

علاقة آراء أنصارها بآراء أسلافهم ومعلّميهم الفكريين من خارج البلاد. ولكننا نقع في هذا السياق على أعمال، يتحدّث مؤلّفوها عن الأسلاف الأوائل لدُعاة نظرية المجتمع الجماهيري الحاليين (المُعاصرين)، ولا سيّما عن دور أيديولوجيي الأممية الثانية(*)، وأطروحاتهم التحريفية حول أهمية «الطبقة الوسطى»، وأفكارهم عن زوال التناحر بين الطبقات، والقائلة بتحوّل العمال أنفسهم إلى ملاّكين... الخ. وإذا كان بعضُ الكتاب (المنطلقين من مواقف ماركسية ـ المُترجِم) يصرّحون مباشرة: أنّ «المضمون الأساسي لنظرية المجتمع الجماهيري يجسّد نظرية الأممية الثانية»[33]، فإنَّ غيرهم يحدّد نظرية المجتمع الجماهيري بشكل آخر حذراً وتحفّظاً، مركّزين على أنّها «الصياغة المعاصرة للانتهازية والتحريفية البرنشتينية»[34](**).

طبعاً، يمكن إيجاد صلة مُعيّنة وتوارث في الآراء والأفكار بين أيديولوجيي الأممية الثانية وأنصار نظرية المجتمع الجماهيري. ولكن لا يصحُّ تضخيم هذه الصلة والمبالغة في دورها. فإذا كان الحديث يجري حول أسلاف

(*) الأممية الثانية هي اتحاد عالمي للأحزاب الاشتراكية تأسّس سنة 1889 في مؤتمر باريس، الذي تمثّلت فيه مُنظمات من جميع دول العالم تقريباً. قاد نشاطها حتى عام 1896 فريدريك إنجلز، حيث عملت على نشر الماركسية وتوحيد قوى الطبقة العاملة وإقامة الروابط بين الأحزاب العمالية. بعد وفاة انجلز انتقلت قيادتها ـ حسب رأي السوفييت ـ إلى أيدي الانتهازيين المحرِّفين للتعاليم الثورية لماركس. وبعد ثورة 1917 الروسية أنكر قادة الأممية الثانية ديكتاتورية البروليتاريا، وفكرة التحالف بين العمال والفلاحين وفكرة تحوّل الثورة البرجوازية الديمقراطية إلى ثورة اشتراكية. وبشّروا بالمقابل بـ «السلام الطبقي» و«التحول السلمي إلى الاشتراكية» ونادوا بالاصلاحية التدريجية والاستفادة القصوى من البرلمانية الغربية. وانقسمت الأممية الثانية في الحرب العالمية الأولى إلى ثلاثة تيارات كان من بينها التيار اليساري البلشفي بزعامة لينين. وقد أُعيد تأسيسها عام 1919 في مؤتمر برن، الذي كرّس القطيعة مع الاتحاد السوفييتي (وخاصة بعد سنة 1923) ولهذا نادى البلاشفة بالعمل على تشكيل الأممية الثالثة ـ الشيوعية (الكومنترن) (المُترجِم).

(33) ميدا كادزوو، الاطروحات والنظريات المعاصرة في الادارة والمجتمع الجماهيري، طوكيو، 1963، ص 143.

(34) أويدا كويتيرو، فووا تيتسونزو: الماركسية والايديولوجيا المعاصرة، المجلد الأول، ص 48 ـ 49.

(**) نسبة إلى ادوار برنشتين (1850 ـ 1932) الاشتراكي الديمقراطي الألماني، الذي يُعَدّ من روّاد التحريفية الاصلاحية. أهم مؤلّفاته على الإطلاق ـ «قضايا الاشتراكية» (المُترجِم).

الدعاة الحاليين لنظرية المجتمع الجماهيري، فإنّه لا بد من الإشارة بالدرجة الأولى ليس إلى قادة الأممية الثانية، وإنّما إلى مجموعة من السوسيولوجيين (علماء الاجتماع) والفلاسفة البرجوازيين، من أمثال: أورتيغا ـ ي ـ غاسيت خوسيه، ليبون، ياسبرز، وإلى ممثّلي ما يسمى بـ «الفردية الجديدة» ـ فروم وريسمين وغيرهما. ومن الباحثين والمفكرين، الذين لعبوا دوراً في تشكيل المفاهيم الأساسية لنظرية المجتمع الجماهيري، مع أنهم لم يؤيدوا بصورة كاملة آراء أنصارها، يكن أن نشير كذلك إلى عدد من مشاهير علماء الاجتماع البرجوازيين، مثل فيبر ومانهايم. وقد كان أورتيغا ـ ي ـ غاسيت وليبون، هما أول من لفت الانتباه إلى أنه في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين ظهرت في تطور المجتمع البرجوازي مجموعة كبيرة من الظواهر والتحولات، أطلق عليها هذان العالمان صفة «الجماهيرية». هذه النقطة الهامة يجب ألاّ تغيب عن الأنظار في أثناء نقد الأنصار الحاليين لنظرية المجتمع الجماهيري، لأنها ترسم بدقة كبيرة العلاقة العضوية بين ظهور أنواع مختلفة من أشكال الاغتراب أو ما يسمى بـ «الظواهر المَرَضيّة الجماهيرية» ودخول الرأسمالية في مرحلة الامبريالية من التطور والتعقيد وما يترتب على ذلك من نتائج وعقابيل.

إنَّ المسألة المتعلقة بتوضيح التعاقب والاستخلاف في آراء أنصار نظرية المجتمع الجماهيري، ذات أهمية شديدة ليس لفهم جوهر هذه النظرية وحسب، وإنّما لأنَّ ذلك من شأنه أنْ يسمح بالغوص عميقاً لاظهار الأساس المنهجي الفلسفي، الذي ينطلق منه علماء الاجتماع البرجوازيون بصورة واعية أو لا واعية عند صياغة أطروحاتهم حول المجتمع الجماهيري. ويرى كثيرٌ من الفلاسفة وعلماء «الاجتماع اليابانيون ـ الماركسيون، المنتقدون لنظرية المجتمع الجماهيري أنَّ ذلك الأساس (المنهجي ـ الفلسفي) يكمن في التوفيق والمزج بين أفكار تعودُ إلى اتجاهات مثالية مختلفة في الفلسفة البرجوازية المعاصرة، وفي مقدمتها البراغماتية والوجوديّة. ومن هنا، فإنَّ سيباتا سينغو يشير إلى، أنّه يوجد بين مُنظّري المجتمع الجماهيري ممثلون للاتجاهات الفلسفية المختلفة، «بدءاً من الوجوديين وانتهاء بالبراغماتيين»[35]. أمّا الباحث مارويكي سودزو،

(35) سيباتا سينغو، شكوك فيما يخص نظرية المجتمع الجماهيري. ـ في «العرض الاعلامي=

فيؤكّد، أنّ «الجوهر الفلسفي لنظرية المجتمع الجماهيري إنّما يكمن في الوجودية والبراغماتية»[36].

وفي إشارتنا إلى الآراء المطروحة أعلاه من طرف الفلاسفة وعلماء الاجتماع الماركسيين ـ اليابانيين، لا بدّ من التأكيد، أنّ أفكار البراغماتية، والوجودية، وغيرهما من التيّارات المثالية تشكّل النواة المنهجية للنظريات الاجتماعية ليس في شكلها المُبَاشَر وفي صورتها الفلسفية المحضة، وإنّما في شكل سوسيولوجي غير مباشر، على هيئة نسق من المفاهيم والأُطروحات «المُسْتَلّة» أو «المُختارة» من أصولها الفلسفية المذكورة. وتتضح معالم هذه الأفكار الفلسفية (لا سيّما بشقيها الوجودي والبراغماتي) بشكل جليّ وبارز في نظرية ماتسوسيتا عن المجتمع الجماهيري. ونخصّ بالذكر هنا مفهومه «للجماهير» المؤلّفة ـ حسب رأيه ـ من عددٍ هائل من «الأفراد» المتوسطين، الذين لا يتمتعون بشخصيات متميزة (فاقدي الشخصية «man») طبقاً للمعنى الوجودي ـ الاجتماعي. وكذلك مقولته حول «التكيّف» و«التلاؤم»، التي تُشكّل بالنسبة لنظرية المجتمع الجماهيري أحد أهم المفاهيم، المُجسِّدة لروح النفعية والعملية ـ الامتثالية (Conformism). أمّا أُطروحة «حتمية التقانة»، القائمة على النمو المستمر إلى ما لا نهاية للقوى المنتجة في ظروف الرأسمالية مع كل ما تجرّه من نتائج مُدمِّرة للانسان ولشخصيته المُستقلة بأفكارها وعواطفها ومواقفها، فإنّها تُمثّل بالنسبة لدُعاة المجتمع الجماهيري ذلك «الوسط»، الذي يستحيل تغييره، وبالتالي لا مَفَرَّ من الامتثال لمعطياته وظروفه. وتتبلور هذه الفكرة الرئيسة (الناظمة للأُطروحات المؤيِّدة لنظرية المجتمع الجماهيري) في المناقشات التي تتحدّث حول المجتمع اللاّطبقي، المجتمع الذي يخلو من البروليتاريا بمفهومها الاجتماعي ـ الاقتصادي المعروف، باعتبار أنّه بالانتقال من الرأسمالية الصناعية إلى الرأسمالية الاحتكارية يجري (كما يزعمون) تحوّل الطبقة العاملة من قوّة صدامية نشيطة إلى «جماهير» سلبية في موقفها السياسي. ويكتب ماتسوسيتا في هذا الاطار

= المركزي»، 1957، حزيران، ص 174.

(36) مارويكي سودزو، مسائل مطروحة أمام المادية. ـ في مجلة «الطليعة»، طوكيو، 1958، حزيران، ص 130.

قائلاً: «عندما تتأقلم الطبقة العاملة وتتكيّف في مرحلة الرأسمالية الاحتكارية عبر تغيّر صورة المجتمع، فإنّها تمثل «سياسياً» للنظام القائم، حاملة معها نمط السلوك وشكل الوعي «الجماهيري» الخامل واللامبالي»[37].

والواقع، أنّ مفهوم «التكيّف» (التأقلم، التلاؤم) حسب المعنى المشار إليه آنفاً، مع أنّه يرجع في نهاية المطاف إلى المفهوم البراغماتي لتكيّف أو لتلاؤم الإنسان مع الوسط المحيط به ككائن بيولوجي، إلاّ أنه يتضمن - إضافة إلى ذلك - تحميلات مفاهيمية مختلفة، تعود إلى إسهامات علم الاجتماع البرجوازي بتياراته المتنوعة وبأعلامه المعروفين بدءاً من أورتيغا - ي - غاسيت وحتّى ماكس ڤيبر، مانهايم، وفورم وغيرهم.

كل كذلك يجب أن يُبرهن على أنَّ البراغماتية، والوجودية وغيرهما من الاتجاهات الفلسفية المثالية تتغلغل عميقاً في أُطروحات علماء الاجتماع البرجوازيين اليابانيين، وتُمثِّل في هذا الإطار أحد العناصر العضوية المُكوِّنة للمنهج البرجوازي المعاصر في دراسة الظواهر الاجتماعية.

2 - أُطروحات التطوّر الاجتماعي لليابان

إلى جانب النظريات، المُمَثِّلة لعلم الاجتماع الصناعي (سوسيولوجيا الصناعة)، التي تُكرِّر مجدداً الاطروحات السوسيولوجية البرجوازية التقليدية - المعتادة بالنسبة لبلدان أوروبا الغربية والولايات المتحدة الأمريكية، فقد انتشرت بشكل كبير في اليابان في مرحلة ما بعد الحرب أُطروحات وأفكار تجمع بين المنطلق السوسيولوجي التقني والمواقف المرتكزة على علم الثقافة وتفرعاته المختلفة. ويثير هذا النوع من الأُطروحات الاهتمام بصفة خاصة، نظراً لأنها تعكس بجلاء كبير خصائص تطور المجتمع الياباني ذاته. أمّا الداعية الأكثر شهرة لتلك الأُطروحات والأفكار فهو مارويياما ماساو، الذي جئنا على ذكره مرّات عديدة. فقد تمتّع هذا المفكر بشهرة واسعة في الأوساط العلمية بعد نشر كتابه «دراسة تاريخ الفكر السياسي في اليابان» في عام 1940[38]. ولكن في مرحلة ما بعد الحرب ركّز مارويياما اهتمامَهُ على دراسة الظواهر

---

(37) نقلاً عن أويدا كويتيرو وزميله، المصدر المذكور سابقاً، المجلد 1، ص 118.

(38) مارويياما ماساو، دراسة تاريخ الفكر السياسي الياباني، طوكيو، 1940.

الاجتماعية في الواقع الياباني المعاصر. ففي أعماله، المؤلَّفة في عَقْدَي الخمسينيات والستينيات نجده يؤكّد بشكل خاص على كشف النواحي السلبية والمظلمة في تطور المجتمع الياباني، ويحلّلها مع التركيز أيضاً على دراسة الثقافة الروحية للشعب الياباني(39). في هذا الإطار نال شهرة واسعة كتابه «الفكر الاجتماعي لليابان»، الذي نُشر في عام 1961. وتنبع أهمية هذا الكتاب من حيث أنه يعكس بصورة واضحة ودقيقة توجهاته الأيديولوجية، ويكشف عن مواقفه العقائدية. ويوضّح هذا الكتاب في رأي المؤلف (ماروياما) علاقة الانسان المعاصر مع محيطه الاجتماعي، وموقفه كذلك من أشكال هذه العلاقة المتبادلة وأساليب تحقيقها.

وفي صيغة أكثر عمومية يصف ماروياما امكانيات التوجه الاجتماعي للانسان المعاصر في المجتمع، ومن خلال بحث ما يسميه «الصور»، التي يصنعها الناس في مسيرة حياتهم الشخصية وفي علاقتهم مع بعضهم بعضاً. ويكتب في هذا السياق: «ببساطة، إنني أفترض وأعتقد، أنَّ الصور المختلفة التي نكوّنها تمثل نوعاً من المادّة الوسيطة، التي يصنعها الناس من أجل التكيّف والتأقلم مع المحيط الخارجي. وهذا يعني، أنَّ سعي الانسان الحثيث لدرء الأوضاع المفاجئة وغير المتوقعة، يدفعه إلى أن يكوِّنَ بشكل مسبق هذه الصور أو تلك عن أشخاص مُعيّنين أو عن جماعات مُعيّنة، وعن الأنظمة والأنساق، وعن الأُمم المختلفة، واستناداً إلى تلك الصور والتصوّرات المُسبقة يفكّر الانسان، ويتصرف»(40). ومن ثم يؤكّد ماروياما، أنَّ دور هذه القوالب والصور المتكوّنة في وعي الناس أو في لا وعيهم كوسائل للتوجّه الاجتماعي يتعاظم أكثر فأكثر في وقتنا الحاضر، لأنّه «تبعاً للتوسّع التدريجي في المرحلة المعاصرة للمجال العام، الذي يضم قطاع حياتنا اليومية المعتادة، والوسط المحيط بنا، يصبح هذا المجال (العام) أكثر تنوعاً، ولهذا فإننا نضطر لأنْ نحكمَ على المسائل، التي ليس لنا صلة مباشرة بها وأنْ نعطي آراءنا بها، ونضطر للتصرف والفعل، إنطلاقاً من الحسابات التقديرية والافتراضات والتوقعات حول أُسلوب نشاط الناس والجماعات الذين ليس لنا صلة مباشرة

(39) ماروياما ماساو، الفكر الاجتماعي الياباني، طوكيو، طوكيو، 1963.

(40) المصدر نفسه، ص 124 ـ 125.

بهم، أي يستوجب الفعل والتصرف العملي، اعتماداً على الصور والتصوّرات الموجودة في أذهاننا»[41].

ماذا تعني أُطروحات ماروياما هذه؟، هل تعني أنَّ إدراك المحيط من طرف انسان بمفرده يجري في الظروف المعاصرة بشكل غير مباشر، من خلال الخبرة والمعارف المُكتسَبة من أُناس آخرين؟ هل يعني أنه بوساطة المفاهيم والتصورات العلمية، التي تعكس جوهر الأشياء والظواهر يمكن أن يصل إلى المعارف الحقيقية عن تلك الأشياء والظواهر أولئك، الذين ليسوا على صلة مباشرة بها؟ إطلاقاً لا. فبالنسبة لماروياما وهذه المسألة تصبح أكثر وضوحاً مع التقدّم في قراءة مؤلّفه، فإنَّ الصور والقوالب الفكرية، ليست مفاهيم علمية البتة، وإنّما هي وسيلة للتكيّف والتأقلم مع الوسط أو المحيط الخارجي للفرد، الذي يمكن بلوغ الحد الأقصى لفعاليتها بنتيجة العلاقة المباشرة المتبادلة مع ذلك الوسط أو المحيط بالذات. وباعتبار أنه في الحياة المعاصرة تزداد المصاعب التي تحول دون تحديد «الدرجة التي يتطابق فيه القالب (أو الصورة المرسومة) أو يتباين مع الواقع القائم»[42]، فإنّه ـ طبقاً لوجهة نظر ماروياما ـ تضعف أو تتلاشى وظيفة الصور والقوالب كوسيلة للتوجه الاجتماعي. ويفصِّل ماروياما في هذه المسألة قائلاً: «بكلمات أخرى، فإنّه كلما أصبح الوَسَط» (الطبيعي أو الاجتماعي)، الذي يتوجب علينا أن نتكيف معه أكثر تعقيداً، صارت طبقة الصور والقوالب أكثر سماكة، وكوّنت حاجزاً بيننا وبين الواقع الحقيقي. وما كان عبارة عن مادة وسيطه مساعدة، يقسو ويتجمّد تدريجياً إلى أن يشكّل جداراً غليظاً»[43]. ويطوِّر ماروياما هذه الفكرة من خلال الكلمات التالية: «وبهذا الشكل، فإنّه تبعاً لازدياد سماكة طبقة الصور والقوالب (الذهنية المُتخيلّة)، يصبح لها وجودها المُستَقِل والخاص المقطوع عن البداية الواقعية. وبعبارة أخرى، فإننا ننفصل عن المصدر المادي ـ الواقعي بمجموعة لا متناهية من الصور والقوالب أو الأطياف. ولن نبالغ، إذا قلنا، أننا نعيش في عالم، توجد فيه أعدادٌ لا تحصى من تلك الأطياف (الأخِيلَة)، ذات الآثار السلوكية

---

(41) المصدر نفسه، ص 125.

(42) المصدر نفسه، ص 126.

(43) المصدر نفسه، ص 126.

الضخمة والمستقلة في وجودها»[44]. وفي النهاية يقدّم ماروياما نوعاً من التلخيص لما طرحه من أفكار، فيضيف: «وعليه، فإنّه إذا كان لا يمكن إدراك الأشياء وتحديدها في تجلّيها الكامل وفي هيئتها الحقيقية المطلقة، وأنَّ أغلبية الناس يحكمون ويتصرفون استناداً إلى الصور الذهنية المُتَخَيَّلة، فإنّه يبرز وضع متناقضٌ أو حالة من المُفَارَقة (Paradox) المنطقية، تتمثل في أنّه مهما كانت تلك الصور خيالية وطوباوية، أو مغلوطة ومهما كانت مقطوعة الصلة بمصدرها الأصلي، فهي رغم ذلك كله تشكّل بدورها واقعاً جديداً، إلى درجة أنَّ الوهم يحتلُ هنا واقعاً أكبر من الحقيقة (التي لا تُدْرَك)[45].

هذه الأُطروحات وما يماثلها من أفكار يثيرها ماروياما حول الصور، التي يصنعها الناس بأنفسهم بهدف التأقلم والتكيّف مع الوسط المُحيط بهم. فتتحوّل إلى قوّة غريبة ومستقلة عن إرادتهم، بل تصبحُ قوة مهيمنة عليهم ومتحكّمة بمواقفهم... الخ. تعكسُ بجلاء شديد تصورات هذا الأيديولوجي البرجوازي عن الظواهر الاجتماعية الواقعية في الظروف الحالية لليابان. وفي محاولاته إعطاء تفسير لهذه الظواهر الاجتماعية، فإنَّ ماروياما لا يتقدّم في حججه وبراهينه أبعد من الحديث العام عن «العصر الحالي» وأكثر من القول إنه «في المرحلة المُعاصرة بالذات يظهر هذا الشكل الأحدث في الاغتراب الذاتي»[46].

أما في حقيقة الأمر فإنَّ منبع هذا النوع من الظواهر (المُجسِّدة للاغتراب الذاتي) يكمن ليس في «العصر الحالي» بشكل عام. ففي وقته قدّم ماركس تحليلاً عميقاً لاسلوب الانتاج الرأسمالي المتسم بالتناقضات التناحرية، التي تولّد ظواهرَ مُختلفة من اغتراب الانسان عن ثمار عمله، ومن بين الأشكال التي يتبدّى بها ذلك الاغتراب على سبيل المثال ـ صنمية السلعة (فيتيشية السلعة أو البضاعة)، المُتمثّلة في تحوّل السلع والبضائع التي هي نتاج عمل الإنسان إلى أصنام مستقلة عن منتجيها الأصليين. ويظهر على أساس هذه الظاهرة ـ صنمية الوعي. وقد أصّلَ ماركس علمياً نسق الاحتمالات الواقعية ـ

---

(44) المصدر نفسه، ص 127.

(45) المصدر نفسه، ص 127 ـ 128.

(46) المصدر نفسه، ص 128.

الموضوعية لامكانية الاستغلال النفعي للوعي الصنمي في مجالات التوجيه الاجتماعي في ظروف المجتمع البرجوازي. ونظراً لعدم فهمه لطبيعة الاغتراب الاجتماعي في الرأسمالية، فإنه لا يُفسِّر في الحقيقة، بل يسجِّل، ويدوِّن، ويصنِّف أشكال تجلّيات هذه الظاهرة. إضافة إلى ذلك، فإنه يتهرّب من المُعالجة العلمية الجادة للواقع الياباني المعاصر. ويركّز بدلاً من ذلك على التصوير، والوصف لظواهر الاغتراب المختلفة، ولا سيّما ظاهرة الوعي الصنمي، الذي يصبح هو ذاته (أي ماروياما) أسيراً له. وكما تُبيِّن أُطروحاته اللاّحقة، فإنَّ تصوراته حول «الصور ـ الأطياف» وحول «العالم الوهمي، الذي يملك واقعاً أكبر من الحقيقة ذاتها»، تصبح الأساس الفكري لمنهجه في دراسة المجتمع الياباني. وبسبب انقياده للمبادئ المثالية اللاّعلمية، التي تستمد بداياتها من فلسفَتَي البراغماتية والوجودية، فإنَّ ماروياما يقع أسير تلك المبادئ عند دراسته للظواهر الاجتماعية، وبخاصة في مفهومه للبيئة (أو الوسط) وللتكيّف الامتثالي تجاهها، وكذلك في فهمه للتفكير كوسيلة للتلاؤم مع المحيط الخارجي، بل وحتى في فهمه لطبيعة الاغتراب ذاتها.

وينظر ماروياما لتطوّر «الشكل الأحدث للاغتراب الذاتي»، الذي يعاني منه الفرد تجاه نشاطه على هيئة صور ـ أطياف، صور ـ أوهام باعتباره يمثّل «نزعة» ذات أبعاد كونية ـ عالمية، وفي الوت ذاته كظاهرة، مُمَيِّزة بشكلٍ خاص واستثنائي لليابان المُعاصرة. ويؤكّد ماروياما في هذا السياق، أنَّ «الوضع القائم في اليابان يلائم إلى حدٍّ كبير الوجود الحُرّ لهذه الصور ـ الأطياف»[47]. وطبقاً لماروياما، فإنَّ الوضع المتفاقِم في اليابان، يتمثّل في تقاليد فكرية راسخة في الفكر الاجتماعي، في الثقافة الوطنية للشعب. ويضيف، أنه «لم تتكون في اليابان تقاليد فكرية محورية أو ارتكازية، من شأنها أنْ تحقق الرابطة الدائمة بين القيم الثقافية الوطنية بصرف النظر عن الأفكار والمفاهيم الخاصّة بمراحل تاريخية مختلفة، بفضلها يمكن للأطروحات والنظريات الأيديولوجية أنْ تحتلّ مكانها التاريخي المناسب»[48]. وقد أشار ماروياما مرّات عدّة في مؤلّفاته إلى أنَّ البوذية، والكونفوشية والشنتوية، مع أنّها منتشرة في اليابان منذ أزمنة بعيدة

(47) المصدر نفسه.

(48) المصدر نفسه، ص 5.

وتُعَدُّ «تقليديّة»، إلاً أنها لم تكوّن تقاليد فكرية راسخة، كما هو الأمر بالنسبة للمسيحية في أوروبا مثلاً، وفي هذا الإطار فإنَّ «ما يُسمّى بالفكر التقليدي والفكر الأوروبي المتسرِّب إلى البلاد بعد الميجي لا يختلفان عن بعضهما كثيراً»[49]. ولهذا فإنَّ تعبير «الأفكار التقليدية» المنسوبة إلى البوذية، الكونفوشية، الشنتوية، يستخدمه ماروياما بصورة أولية أو متحفظة ومشروطة، باعتبار أنَّه «درج وشاع بشكل واسع في المطبوعات».

ووفق قناعة ماروياما، فإنَّ الدليل على «خلوّ» الفكر الاجتماعي الياباني من «التقاليد الفكرية الثابتة» يتمثّل في «رفض اليابانيين للتراث الفكري القديم»، وفي الأَوْرَبَة السريعة للبلاد. وقد كتَبَ في هذا الصدد: «كثيراً ما يردِّدون وبأسف، كيف أنَّ اليابان المعاصرة «تأَوْرَبَتْ»، وأهملت تراثها الفكري العائد لمرحلة ما قبل عهد الميجي. ولكن لو كانت «التقاليد» الفكرية ذات التاريخ الطويل كوَّنت بالفعل «تقليداً راسخاً»، فهل كان بامكان هذه الموجات الوافدة أنْ تهزَّ كياننا (الروحي ـ الثقافي) بهذه البساطة وتُخْضِعنا لهذه «الأَوْرَبَة»؟؟»[50].

ويعتقد أوياما، أن غياب التقاليد الفكرية الراسخة في الفكر الاجتماعي لعهد ما قبل الميجي في ثقافة اليابان الوطنية، والاقتحام القوي والانتشار الواسع من جهة الثقافة «الغربية»، وبخاصة الأوروبية، التي تتميز بتقاليد ثقافية مختلفة، لا يمكن إلاّ أنْ يؤدّي إلى نتائج سلبية مُعيّنة في تطور الوعي الاجتماعي لليابانيين.

ويلخّص ماروياما رأيه بالعبارات التالية: «أريدُ أن ألفتَ الانتباه إلى أنَّ، الفكر التقليدي بعد الميجي اكتسب طابعاً أكثر تجزيئية وتلَوَّن بالمقطعية ولمْ يَقُم هذا الفكر بمهمته، كمبدأ كانت تُبنى عليه الآمالُ في ضبط الأفكار الجديدة وتنظيمها من الداخل أو في التصدّي القوي للفكر الأجنبي الوافد. وفي نهاية المطاف برزت حالة، تبدّت في أنه بالرغم من الاختلاف الهائل في مضمون هذه الأفكار أو تلك، وبصرف النظر عن الموقع، الذي كانت تحتلّه في أثناء عملية المُثاقَفَة وعن تصادمها الخارجي الشكلي، فإنَّ الفكر «ما قبل المعاصر»

---

(49) المصدر نفسه، ص 9.

(50) المصدر نفسه، ص 9.

و«الفكر المعاصر» وقفا في صفٍ واحد»[51].

وإذا كنّا قد ناقشنا في «الفصل الثاني من هذا الكتاب بشكل عام موقف المفكرين البرجوازيين اليابانيين من تقاليد الثقافة الوطنية ومن «أوْرَبَة» تلك الثقافة، فإنّه يتوجب علينا أنْ نعود هنا إلى المسألة ذاتها للوقوف على نوعية المعالجة، التي حاول من خلالها الباحثون البرجوازيون توضيح النتائج السلبية «لأورَبَة» الثقافة الوطنية و«الطبيعة الفريدة للمعاصَرَة اليابانية»[52]. أمّا ماروياما، الذي يُعَدُّ ممثلاً تقليدياً ونموذجياً لباحثي ذلك الاتجاه، فإنَّه يدخل حتى اصطلاحه الخاص في وصف هذين النمَطين من بُنى الثقافات الاجتماعية. فالثقافات، التي تمتلك تقاليد روحية راسخة، يسمّيها ماروياما «النموذج الخيزراني» (تشبيهاً بالخيزران، الذي تتفرّع منه أعوادٌ كثيرةٌ جداً من أصلٍ واحد)، أمّا الثقافات التي لا تمتلك تقاليد روحية راسخة، فإنه يطلق عليها ـ «النموذج المسامَيّ ـ المُفَتَّت» (تشبيهاً لها بالأوعية الكثيرة المُجهَّزة بثقوب، والتي تُنشَر وتُنصَب عادة لاصطياد حيوانات الاخطبوط). وفي تحليله القائم على هذه المنطلقات لظواهر الوعي الاجتماعي المختلفة، والواقع الاجتماعي، يطرحُ الفكرة العامة التالية: «الحقيقة، أنَّ علوم اليابان، وثقافتها أو الأشكال المختلفة لتنظيم المجتمع تتميّز ليس بتكوينها الخيزُراني، وإنّما بطابعها المساميّ ـ المُفَتَّت بين نماذج الثقافات العالمية، وهي ذات صلة وثقى، كما أعتقد، بذلك البُنيان الضخم من الصور والقوالب، الذي تحدثتُ عنه من قبل»[53].

وفي موضوع آخر يحدّد هذا العالم الاجتماعي أُطروحته تلك، ويفصّل في خطوطها الأساسية، لافتاً اهتمام القارئ، إلى، أنَّ امتلاك اليابان للعلوم، والتقانة، والمؤسسات السياسية، وللثقافة الأوروبية، جرى في النصف الثاني من القرن الفائت، أي في تلك المرحلة، التي شهدت فيها أوروبا نمواً عاصفاً في عملية التفرّع والتخصص في قطاعات الانتاج المتنوعة في مجالات الفكر العلمي المختلفة. ونتيجة لهذه التحوّلات الهائلة على المستوى العالمي جرى

(51) المصدر نفسه، ص 10 ـ 11.

(52) المصدر نفسه، ص 6.

(53) المصدر نفسه، ص 129.

في الفكر العلمي الياباني، وفي النظام التعليمي نقل (استيراد) آلي حَرْفي لعملية «التخصّص العلمي الدقيق»، الذي تشكَّلَ أساساً في ظروف وشروط أوروبية مُغايرة. وحسب رأي مارويياما، فإنّه إذا كانت العلوم الفرعية، الجزئية، المُتخصّصة «لها جذورها العامّة» في أوروبا، أي «أنَّ التقاليد الثقافية الأوروبية العامّة، تمتد عبر التاريخ القديم، والقرون الوسطى وعصر النهضة والتنوير»، فإنَّ «هذه العلوم غُرست في اليابان متفرقة وموزعة، ومُقتَلَعَة عن جذرها الأساسي العام»[54]. هذه الوضعية «المسامية ـ المُفَتّتة» للفكر العلمي قادت إلى فقدان العلاقة المتبادلة بين مجالات المعرفة المختلفة (كما يؤكّد مارويياما)، أي بين العلوم الطبيعية ـ الأساسية من جهة، والعلوم الاجتماعية ـ الانسانية من جهة أُخرى، بين العلوم الاجتماعية والفلسفة، وفي العلوم الاجتماعية ذاتها ـ بين علم القانون، وعلم السياسة، وعلم الاقتصاد. . . الخ. ويستنتج مارويياما، أنّه لهذا السبب بعينه، فإنَّ «الباحثين العلميين، ومنهم أساتذة الجامعات، وُجِدوا في حالة من عدم التواصل فيما بينهم من ناحية، وبينهم وبين الثقافة العامة والقاعدة العلمية ـ الفكرية الأساسية من ناحية أُخرى»[55].

ويطرح هذا السوسيولوجي الياباني الأفكارَ ذاتها فيما يتعلق بالنظام التعليمي القائم في اليابان. حيث يقول: «في طوكيو، وفي كيوتو، وفي أوساكا، توجد جامعات ذات تخصصات عريضة. ويقصد بالجامعات ذات التخصصات العريضة، تلك، التي تضمُّ كلّيات مختلفة، مثل كلّيات اللّغات والآداب، والعلوم الطبيعية. ولكن عبارة «تخصّص عريض» تحتوي بداخلها من حيث الجوهر ـ سخرية. ففي الواقع الحقيقي لا يوجد ما يسمّى بالتخصص العريض. فالمقصود فعلاً بجامعات الاختصاص العريض تلك الكلّيات المتنوعة التابعة لجامعة واحدة، كالحقوق، والاقتصاد وغيرهما، والتي تتمركز في موقع جغرافي واحد، وكذلك الأقسام والمختبرات التابعة لكليات تتجاور مكانياً مع بعضها بعضاً»[56].

ويرسم مارويياما اللوحةَ نفسها عندما يصف المنظمات الجماهيرية

(54) المصدر نفسه، ص 132.

(55) المصدر نفسه، ص 133.

(56) المصدر نفسه، ص 138.

العصرية في اليابان. فيؤكِّد، أنّه تبعاً لتطور المجتمع المعاصر فإنَّ المنظمات والاتحادات من مختلف الأنواع «تتمايز وتتباين أكثر فأكثر في تعدديّتها وتنوّعها» وأنَّ ذلك «يمثّل نزعة عامة»(57). كما يلفت الأنظار مرة أخرى إلى الفرق القائم بين وضعي اليابان والبلدان الأوروبية. حيث يقول: «مع أنه تتكوّن في أوروبا ثقافة تعدديّة تقودها مجموعةٌ واسعة من التنظيمات المهنية والوظيفية المعاصرة، إلاّ أنه يوجد في الوقت نفسه جماعات ومنظمات تقليدية، توحُد الناس على أرضية مُختلفة، وعلى مستوىً آخر. مثلاً، الكنائس، والأندية أو الصالونات (الأدبية والفكرية) التي تمتلك تقليديّاً قوة كبيرة في المجتمع، وهي تربط أعضاءها مع بعضهم بصورة حميمة جداً، رغم أنهم يعملون في مهن مختلفة، فتتحول بذلك إلى وسيلة للاتصال والمشاركة الفعالة فيما بينهم. أما في اليابان فإنَّ دور هذه المنظمات والمؤسسات التقليدية، كالكنائس، والصالونات (الأدبية والثقافية والاجتماعية) ضعيفٌ ومتواضع، ولهذا فإنَّ قاعدة الاتصال الحُرّ والاختلاط الطبيعي بين المواطنين ضعيفة للغاية»(58).

وفي حديثه عن الانقسام المستمر للمنظمات الجماهيرية في اليابان، وعن خلافاتها وتناقضاتها الدائمة، يشير ماروياما إلى افتقارها إلى الحدود والأطر الواضحة، وبالتالي إلى غموضها وإبهامها. وفي الوقت نفسه يلفت ماروياما الأنظار إلى حقيقة، أنه في إطار تلك المنظمات والاتحادات والجمعيات ذاتها تهيمن روح الانغلاق، والتقوقع على الذات، والاقتصار على عددٍ محدود من الأعضاء الذين غالباً ما يكونون من اختصاص أو توجّه واحد. فيشير في هذا السياق إلى أنه «على هذه الأرضية، تظهر في هذه الجماعات، والزمالات، والجامعات والنقابات وبصورة طبيعية معايير قيمية مختلفة ومتناقضة، بل يتم تداول كلمات واصطلاحات بعينها في إطار كل جماعة على حدة، ومن هنا يظهر في داخل الجماعات لُغات خاصة أو رَطَانات رمزية - اصطلاحية مُقتصرة على أفرادها فقط»(59).

---

(57) المصدر نفسه، ص 137.

(58) المصدر نفسه، ص 138.

(59) المصدر نفسه، ص 140.

وطبقاً لرأي مارويانا، فإنّ النزعة الهادفة إلى ترسيخ العُزلة الاجتماعية لتلك المنظمات، والتباين اللغوي والاصطلاحي بين الأعضاء المنتمين إلى جماعات مختلفة، هي كبيرة وقوية إلى درجة أنه «من الصعب أنْ نُحلِّلَ ونحدِّدَ مستوى استخدام تلك الكلمات والعبارات الاصطلاحية الخاصة بهذه الجماعات خارج الحدود التنظيمية لها، ونتيجة لذلك فإنَّ هؤلاء الأعضاء «ينسون الجهود. . . التي يجب أنْ تُبذَل للتحقّق من فعالية الكلمات، المُتدَاوَلة في هذه المنظمات، أي أنهم ينسون مدى تعاظم سماكة طبقة الصور والأشكال المنحوتة (داخل هذه الجماعة) إلى أنْ تبلغَ من الضخامة حدّاً يجعلها شديدة البُعد والمغايرة والتناقض مع الواقع»[60].

وفي إطار الوصول إلى وسيلة، من شأنها مجابهة نزعة التشرذم الاجتماعي المهيمنة في المنظمات والاتحادات اليابانية، وضمان الارتباط والعلاقة المتبادلة بين الجماعات المختلفة، يشير مارويانا بشكل خاص إلى «وسائل الاتصال الجماهيري»[61]. ولكن في تناوله لدور هذه الوسائل في حياة المجتمع، لا ينسى الإشارة إلى طبيعتها المزدوجة. حيث يؤكّد خصوصاً على القوّة الكبيرة لتأثير وسائل الاتصال الجماهيري، المولِّدة لـ «النمذجة وقولَبَة الأفكار، والمشاعر والأذواق». ويشير في الوقت ذاته، إلى أنَّ هذا النشاط الذي تقوم به وسائل الاتصال الجماهيري لا يلغي مطلقاً الاغتراب والانقسام الحاصل بين الجماعات والمنظمات الجماهيرية المختلفة. حيث يقول: «إنَّ وسائل الاتصال الجماهيري تعمل بين خلايا مجزّأة مفتّتة فحسب، ولا تلعب أيَّ دور ملحوظ في داخل كل خلية (اجتماعية)، وفي القضاء على الحواجز اللغوية ـ الاصطلاحية القائمة بينهما»[62].

وينبّه مارويانا لاحقاً إلى التماثُل المطلق بين المعلومات، الموزَّعة من طرف وسائل الاتصال الجماهيري. ويكتب في هذه المسألة، أنَّ «اليابان تُعَدّ البلد الأكثر تميّزاً حتّى من الولايات المتحدة الأمريكية (النموذج التقليدي للمجتمع الجماهيري)، الذي لا يُضفي أي تنويع على مضمون الأنباء

(60) المصدر نفسه، ص 147.

(61) المصدر نفسه، ص 145.

(62) المصدر نفسه، ص 145 ـ 146.

والمعلومات، المُقدَّمة في الاذاعة والصحف»[63]. وإضافة إلى ذلك يلفت ماروياما الأنظارَ إلى أنه، بصرف النظر عن هذه الظاهرة، فإنَّ الموانع المنصوبة (من جهة المنظمات الجماهيرية) أمام قوْلَبَة الاتصال وتنميطه ما زالت عظيمة «وبهذا الشكل، فقد بدأت تنتشر داخل المنظمات المذكورة «لغة ودّية أليفة»، في حين أنَّهُ تَتَداول في المجتمع إلى جانب تلك اللغة الودودة الخاصة «اللغة الرسمية» لوسائل الاعلام الجماهيري»[64].

وفي موضع آخر يشير ماروياما إلى بروز «ظواهر مَرَضيّة» مختلفة مرتبطة ليس بانتشار «لغات» الرطانة الخاصة (بكل جماعة على حدة) وحسب، وإنما ترتبط أيضاً بتغيّرات الاستيعاب (الادراك) النفسي للواقع المحيط بالناس. ويلفتُ هذا العالم السوسيولوجي الانتباه بصفة خاصة، إلى حقيقة، أنَّ الجماعات، المُتحدة في منظّمات مختلفة، تمثّل قوّةً هامة، في حين أنّها لا تمثّلُ في نظر أعضائها أيَّ شيء. وكلُّ جماعة من هذه المنظمات والاتحادات «تشكّلَ لديها نوعٌ من القناعة الثابتة، في أنّها ليست سوى أقلّية، أو بعبارة أخرى أصبحت أسيرة فكرة محورية متسلّطة قائمة على التوهّم بأنها (أي الجماعة) مُحَاطَة بقوىً مُعادية، قمعية متفوقة عليها، وهذا الشعور بالانسحاق يهيمن على كل مجموعة على حِدَة ويبرزه خصوصاً في قيادة تلك الجماعات»[65].

وفي معرض حديثه عن نفسية (بسيكولوجيا) أعضاء الجماعات والروابط والاتحادات، ولا سيّما أولئك الذين يشغلون مواقع إدارية، كتب ماروياما: «إذا ما نظرنا من زاوية بعيدة، فإنه يتهيَّأ لنا، أن الموظف الذي يحتلُّ مركزاً إدارياً لديه سلطة كبيرة. ولكن في الحقيقة فإنَّ هذا الموظف الإداري يفتقر بشدة إلى الوعي، بأنّه قائد يمتلك سلطة القرار. وفي أغلب الأحيان يفكّر هذا الكادر، بأنّه مجرّد موظف مُهَدَّد باستمرار وفي أية لحظة بالاصطدام مع القيادة الحزبية، وبالتعرض الدائم لانتقادات الصحافة، ولهذا فإنه يفكر جدّياً بأمنه الشخصي وسمعته الذاتية في العمل. ومن وجهة نظر الموظف (الكادر)، فإنَّ

(63) المصدر نفسه، ص 146.

(64) المصدر نفسه، ص 142.

(65) المصدر نفسه، ص 144.

«الرأي العام» مُعادٍ له ولهذا فهو يعاني من الشعور بالقلق، والخوف، والعزلة»(66). وبرأي ماروياما، فإنَّ هذه الأمزجة الموجودة في المجتمع الياباني المعاصر، تصبح شيئاً فشيئاً سمة مميزة ليس للممثّل البسيط (العادي) للانتلجنسيا البرجوازية، الذي يُعاني بشكل دائم من مشاعر عدم الثقة والخوف والتردّد والاحباط، والعُزلة فحسب، وإنّما بالنسبة لأولئك الذين يحتلّون أعلى القمم في الهرمية (التراتبيّة)، ومنهم أيديولوجيو الطبقة الحاكمة، الذين يستجيبون بصورة عاطفية وانفعالية تجاه مشكلات الحياة اليومية، التي تتطلب إدراكاً خاصاً واعياً من جانب الشخصية الانسانية المستقلة. ويعرض مارويما هذه المسألة الحسّاسة مستنداً إلى خبرته الذاتية، المُعبِّرة عن فلسفة تلك الشريحة الاجتماعية، التي ينتسب إليها شخصياً.

إنَّ ما استعرضناه من أُطروحات مارويما عن الظواهر المُجسِّدة للثقافة ذات «النموذج المساماتي المُفَتَّت والمُبَعْثَر»، وعن السمات الخاصة المرافقة لمختلف أشكال اغتراب النشاط الانساني في مجالات العلم، والتربية والتعليم، وفي المنظمات والتجمعات الشعبية... الخ، تعكس في حقيقة الأمر الموقف التقليدي المعتاد للمثقف النظري البرجوازي إزاء التقدّم العلمي ـ التقني ونتائجه في ظروف الواقع الرأسمالي المعاصر. وتتفق هذه الأُطروحات إلى حَدٍّ كبير مع النظريات التقنية والتكنوقراطية الشهيرة حول المجتمع «الجماهيري»، «الصناعي»، و«ما بعد الصناعي»... الخ، أي التي يُركِّز فيها اهتمام علماء الاجتماع على دور العلم والتقنية، وعلى نتائجهما ومنجزاتهما، وعلى التباين المستمر، وعلى تقسيم العمل وتفريع الاختصاصات، وعلى تنميط (قولبة) المنتجين ذاتهم، وعلى اغترابهم عن ثمار انتاجهم، والأهم من ذلك كله تجاهلهم التام لدور علاقات الانتاج والتناحرات الطبقية في المجتمعات العصرية موضوع أبحاثهم ودراساتهم وتنظيراتهم.

وبالمقارنة مع هذا النوع من النظريات، فإن آراء مارويما تتميّز في التركيز على مسألة، أنَّ عيوب الحياة المعاصرة للمجتمع الياباني تتمثّل أساساً في خصائص «أوْرَبَة» البلاد، وفي تميّز التقاليد الثقافية للغرب والشرق. حيث

(66) المصدر نفسه، ص 150.

أنَّ ماروياما يتصوّر «الأوْرَبَة» بمنتهى التبسيط فعندما يتحدث عن «نقل» أو «زرع» أو «غرس» منجزات العلم والتقنية الغربية في اليابان في مرحلة تخصصاتها الفعالة، فإنّه يصف أو «يسجِّل» وقائع هذا «الغرس» أو «الاستزراع» كما هي، دون أن يحاول مناقشة المسألة أو معالجتها في ضوء تطور العلاقات الاجتماعية، في إطار المتطلبات الاجتماعية، التي أثارت لدى اليابانيين الحاجة المُلحّة لاستيراد منجزات العلم والتقنية من دول أخرى. ولهذا فقد استنتج ماروياما، أنَّ مُصيبة المجتمع الياباني تكمن في أنه يملك تقاليد ثقافية راسخة، من شأنها أن تلعب دور الضوابط الاجتماعية المُؤازرة، والمعوِّضة عن الفعل التجزيئي للتباين ـ التقني والتخصصي الضيق، أي دور الحاضنة التوحيدية ـ التنسيقية للتفرّعات والتخصّصات الصناعية والعلمية والتقنية المعاصرة.

طبعاً، لا يجوز التقليل من شأن خصائص «أوْرَبَة» اليابان، ومن تأثير الاختلافات والفروق بين التقاليد الوطنية الثقافية في عملية امتلاك اليابانيين واستيعابهم للانجازات العلمية ـ التقنية والثقافية للشعوب الأوروبية. وفي هذا الاطار بالذات، فإنَّ بعض ملاحظات ماروياما واستنتاجاته جديرة باهتمام الباحثين. ولكن من اللافت للانتباه أنَّ (ماروياما) يبالغ بصورة واضحة في أهمية هذا العامل (خصائص الأوْرَبَة الثقافية والعلمية) كمصدر أو منبع للظواهر السلبية والمَرَضيّة، التي يراها في حياة المجتمع الياباني المعاصر. فهو قبل أنْ يدرس القوانين المادية والاقتصادية لتطور المجتمع، لا يكتفي بتجاهل دور العلاقات الانتاجية الرأسمالية فحسب، بل يناقش في تطور «الثقافة» بشكل عام ويركّز بصفة خاصة في هذا الاطار على الاختلاف بين التقاليد الثقافية لليابان والتقاليد الثقافية للبلدان الأوروبية، ويحاول أنْ يجدَ في هذا الاختلاف بالذات السبب الرئيس لكثير من العيوب والنقائص الاجتماعية. وبالنسبة لهذا السوسيولوجي فإنه لا توجد في اليابان الحالة، السائدة في أوروبا الغربية حيث توجد (هناك) تقاليد ثقافية عريقة وراسخة، تقف حائلاً أمام «مختلف أنواع الاغتراب» (كما يعتقد ماروياما). لكننا نلاحظ في أوروبا الغربية وجود لوحة، مماثلة لما يجري في اليابان المعاصرة. وهذا ما تؤكده مؤلّفات عدد كبير من علماء الاجتماع الأوروبيين (الغربيين) والامريكيين.

ليس لدينا شك في أنَّ دراسة ماروياما لبنية المُجتمع الياباني المعاصر

تتضمن نقداً لجوانب مُعيّنة من الواقع الرأسمالي، لكن نقده ينطلق من مواقع طبقية محددة، ومن مواقع الوعي البرجوازي بالذات. وتتجلّى محدودية هذه المواقف (الطبقية) بصورة شديدة الوضوح في أُطروحاته (اطروحات ماروياما) بشأن طرق القضاء على سلبيات المجتمع الياباني المعاصر ونقائصه. ومن الواضح تماماً، أنّه لا يوجد لدى ماروياما برنامجاً تغييرياً خاصاً بتلك المسألة. إضافة إلى ذلك، فإنّ ماروياما لا يجد ـ من حيث الجوهر ـ ما يقوله في هذا الصدد، ولهذا فهو يُداري على موقفه الحرج بعدة عبارات، تتفق بصورة تامة مع منهجه اللاّعلمي. ولكن ماذا تتضمن هذه العبارات التمويهية ـ التلطيفية؟؟. لقد ركّز ماروياما في عباراته المذكورة على القول بأنّ حلّ الإشكالية المتعلقة بسلبيات المجتمع الياباني المعاصر، يتمثل أساساً في الاتّكال على بناء «أسلوب جديد في التفكير» وعلى اختراع أو اكتشاف «كلمات ذات درجة رفيعة من القدرة على الاتصال والتوصيل». يضيف قائلاً: «نحن بحاجة ـ كما يبدو ـ إلى تقنيات متطورة ونموذج جديد في التفكير، بمقدورها رسم لوحة عامة متكاملة، وبكلمة أخرى فإنّه، بامكان تلك التقنيات والاسلوب الجديد في التفكير، أنْ تسمحَ بتركيب اللوحة اليابانية قطعة قطعة (أي أن تلعب دور المونتاج في السينما)[66].

وفي دعوته لممثلي العلوم الاجتماعية كي يبادروا إلى إيجاد منهج التفكير الجديد، يعلن ماروياما، أنه «يجب ألاّ يقتصر البحث عن الدفاع عن راية «الحقيقة»، التي يقف دونها جدارٌ من الصور والنماذج والقوالب الذهنية (الواعية واللاّواعية) سماكته ما بين 10 ـ 20 طبقة (من تلك النماذج والقوالب). بل إنّ المسألة الأكثر إلحاحاً في العلوم الاجتماعية ستكون منذ الآن وصاعداً، حول كيفية تركيب التصورات الانسانية، أو كيفية التخلّص من زراعة كلمات معينة في داخل المنظمات، أي كيفية توسيع مجال الاتصال الحُرّ والتواصل ـ المعرفي بين الناس»[67].

وهكذا، فإنّ «المَخْرَج»، الذي يقترحه ماروياما من الأوضاع الصعبة

---

(66) المصدر نفسه، ص 150.

(67) المصدر نفسه، ص 150.

والحرجة للمجتمع المعاصر لا يتعلق بوعي قوانين الواقع الموضوعية، ولا بالتحويل المادي للعلاقات الاجتماعية على أساس الادراك العلمي للحقيقة، وإنّما يتعلق بتصميم «نوع» أو «نموذج» أو «اسلوب» جديد في التفكير. لكن ماروياما لا يقدِّم أيَّ توضيح لوصفته الوحيدة المقترحة، حول الكيفية التي يجب أنْ يكون عليها هذا «الاسلوب» أو «المنهج» الجديد في التفكير، ولا عن الطريقة التي يجب أن تُستَخدم لتصميمه أو «لاكتشافه».

ونرجع الآن إلى الحديث عن نيسيتاني كي إيدزي، الذي جئنا على ذكره من قبل، وهو فيلسوف ياباني معروف من الجيل الأكبر، وصاحب عدد كبير من المؤلفات حول الفكر الاجتماعي التقليدي، وحول مسائل الفلسفة، والدين في اليابان. والواقع أنَّ نيسيتاني يشبه ماروياما، من حيث أنّه قلقٌ جداً إزاء الوضع الحالي للثقافة اليابانية التقليدية والفكر الاجتماعي. وهو الآخر يرى أنَّ مصدر كل ما يجري في مجال حياة اليابان الروحية يكمن في «أوْرَبَة» البلاد. وقد كتب في مؤلفه الشهير ـ «العَدَميّة» ما يلي: «في حقيقة الأمر، فإنَّ ثقافتنا، ونمط تفكيرنا أصبحتا في الواقع الحالي أوروبيتين، حيث أنَّ ثقافتنا مولودة أوروبية، أمّا تفكيرنا فهو نسخة أوروبية»[68]. ويؤكِّد نيسيتاني في هذا المقام، أنَّ الثقافة الأوروبية، نُقِلَت إلى اليابان، ولكنها لم تصبح مع ذلك أساساً روحياً لليابانيّين. «لقد شكلت البوذية والكونفوشية في الماضي هذا الأساس. لكنهما فقدا قوتهما... ومع الأوْرَبَة والأمْرَكَة تلاشى عند الأجيال الأخيرة تدريجياً المُرتَكَز الروحي، أمّا الآن فإنَّ الأعماق يخيم عليها الخواء. فالتنوع الثقافي، الموجود لدينا في الوقت الحاضر، عند تفحصه بصورة أكثر عمقاً، سيتبين لنا أنّه ليس أكثر من ظلٍّ، يتأرجح على خلفية ذلك الخواء. وأسوأ ما في الأمر، أنَّ هذا الخواء لم يستتر الكفاح والمقاومة، ولم «يُجتثّ من حياتنا الروحية» بل خلق فراغاً روحياً واسعاً وعميقاً، تكوَّن طبيعياً بنتيجة فقدان التقاليد الوطنية الخاصة»[69]. ويضيف نيسيتاني، مؤكّداً أنَّ «هذه الظاهرة، لم يكن لها أيّ وجود يُذكر في تاريخ اليابان»[70].

---

(68) نيسيتاني كي إيتزي، العدمية (النهلستية)، طوكيو، 1970، ص 222 ـ 223.

(69) المصدر نفسه، ص 223 ـ 224.

(70) المصدر نفسه، ص 224.

ويشير نيسيتاني بعد ذلك، إلى أنَّ اليابانيين تلقفوا الثقافة الأوروبية كما هي، دون أيّ نقد، ودون أنْ يعوا تماماً ما تتضمنه من أفكار وتوجهات وقيم. ويستند في ذلك إلى مقالة كارل لوويت (Löwith)(*) «العَدَمِيّة الأوروبية»، حيث ينقل كلماته القائلة، إنَّ اليابانيين اقتبسوا الثقافة الأوروبية، في الوقت الذي جنحت فيه تلك الثقافة إلى السقوط، وعندما بدأ الأوروبيون ذاتهم يفقدون ثقتهم بها. ويستعير نيسيتاني كذلك تأكيد لوييت الذي يقول فيه: مع أنّ اليابانيين يُعدّون أنفسهم وطنيين، إلاّ أنهم فقدوا الشعور الوطني، ونسوا أنفسهم تماماً[71].

في النتيجة يصل هذا الفيلسوف الياباني إلى الاستنتاج، بأنَّ الأزمة، التي يعاني منها بلده الآن، ليست أزمة ثقافية وحسب، وإنّما «أزمة مُضاعَفَة» نظراً لكونها «غير مُدْرَكَة كأزمة»[72].

ومن هنا فإنَّ المهمة الأكثر أهمية وأولوية في المجتمع الياباني، تتمثّل في رأي نيسيتاني بوعي هذه الأزمة، وبالتالي، العمل ـ طبعاً ـ على التخلّص منها. ويرى هذا المفكر أنَّ طرق الوصول إلى ذلك الهدف تكمن في دراسة خبرة الأوروبيين أنفسهم في محاولات القضاء على العدمية في أوروبا من جهة، وفي العودة إلى الثقافة الوطنية التقليدية الخاصة من جهة أخرى. لكن نيسيتاني يميّز بين العَدَميّة الايجابية والعَدَميّة السلبية ـ الفوضويّة. حيث يقول: «إنَّ عدمية شتيرنر، نيتشه، وهيدغر الخلاّقة، تُمثّل محاولة للتخلص ممّا يُسمّى بالعدمية اليائسة. والتي تُمثّل جهداً يهدف طبقاً لتعبير نيتشه إلى «القضاء على العَدَميّة من خلال العَدَميّة». وتبعاً للوضع المماثل وللمحاولة المماثلة، فإنّنا يجب أنْ نبذلَ الجهود لحل المشكلة التي تبرز أمامنا، مشكِّلةً التقاليد في

(*) كارل لوويت (1897 ـ 1973) فيلسوف ألماني ـ مثالي، مؤرِّخ للفكر الفلسفي العالمي المعاصر. عاشَ في الولايات المتحدة الأمريكية من 1941 ـ 1952. أمّا العَدَميّة (النهلستيّة) فهي الرفض المطلق لأية أفكار إيجابية، وتُطلَق عادة على الفوضويين ودُعاة انكار القيم والمُثل والتقاليد السائدة في المجتمع، أو القواعد الأخلاقية التي وضعتها الحضارات البشرية المختلفة (المُترجِم).

(71) المصدر نفسه، ص 225 ـ 226.

(72) المصدر نفسه، ص 228.

الثقافة الشرقية، وقبل كل شيء مشكلة «الخلاء»، «الخواء» و«العَدَم» في البوذية. فالحلّ يكمن في التوجه إلى المستقبل، وفي أَوْرَبَتِنا، وفي الالتفات إلى الماضي أيضاً من خلال الاتحاد مع التقاليد»[73].

ولكنْ كيف يتصور هذا الفيلسوف الياباني العودة إلى التقاليد؟. يُعلِن في بادئ الأمر رفضه المطلق للرجعية المتطرفة، ثم يؤكِّد، أنَّ «العودة إلى الماضي في حالته الأولى أمرٌ غير ممكن ولا نقدر عليه، فالماضي ميت، ويجب أن يكون مرفوضاً، على الأقل إلى الأساس، الذي لا بدّ من إخضاعه إلى النقد»[74]. ولكن كيف إذاً نفهم معنى «الاتحاد مع التقاليد»؟؟. هذا الاتحاد نفهمه «اكتشافاً» لتلك التقاليد «من جديد» اكتشافاً «ذاتياً»، من خلال «ترميم» تلك التقاليد و«إعادة بنائها». والحقيقة أنَّ فكر نيسيتاني يفتقر بشكل عام إلى تصوّر مُحَدَّد حول هذه المسألة، والأمر يرجع هنا إلى ضعف منهجه البحثي - المعرفي، والشيء الوحيد، الذي يستند إليه في إطار تأسيسه لامكانية «اكتشاف التقاليد مُجَدَّداً»، يتجلّى في دراسة محاولات العَدَميّة الأوروبية التخلص من أزمتها الذاتية، وحتّى هذه المحاولات لا تعِد بحلولٍ متفائلة وواقعية. ومع ذلك فإنَّ نيسيتاني يدعو بالحاح إلى دراسة هذه المحاولات، ويعلن مباشرة، أنَّ «العَدَميّة الأوروبية تُعلِّمنا حتمية العودة مُجَدَّداً إلى ثروتنا الخاصّة المُهمَلة والمنسيّة»[75].

أمّا الأساس الذي ينطلق منه نيسيتاني في فهم القيمة المُعطاة للمُماثلة بين حالَتي الثقافة الأوروبية والثقافة الشرقية (اليابانية)، فإنه يراه في وجود «تشابه»، «وتَماثُل» و«عناصر مشتركة» ما بين «العَدَميّة الأوروبية الخلاّقة» و«البوذيّة». لكنه لا يتمكن من تقديم أيّة حجج مُقنِعة فيما يتعلق بأُطروحته حول التماثُل الفكري بين البوذية والعَدَميّة الأوروبية، ولهذا يلجأ بدلاً من إعطاء أدلّة مُحَدَّدة إلى أفكار وأقوال شوبنهاور ونيتشه (على وجه التخصيص)، اللّذين أعلنا عن وجه تشابه بين البوذية والثقافة (أو الحضارة) الأوروبية، التي تعيش في وضع متأزم، وذلك على أساس المُبالغَة في تعميم معنى مفاهيم «العَدَمية»،

---

(73) المصدر نفسه، ص 231.

(74) المصدر نفسه، ص 230 ـ 231.

(75) المصدر نفسه، ص 232.

«المصير»، «الخواء»، «الفراغ»... الخ، ودون مراعاة أو حساب للمعاني التي انطوت عليها تلك المفاهيم في أثناء ابتداعها أو اشتقاقها، وبصرف النظر عن الوضع التاريخي والسياق العام الذي استُخدِمَت فيه تلك المفاهيم. واللاّفت للانتباه في هذا الإطار محاولة نيسيتاني دراسة التفسير النيتشوي لمعاني عبادة «ديونيزوس» (أشهر الآلهة اليونانية) وفكرة «حُب القَدَر والمصير المحتوم» من خلال ربطها أو التركيز على المُمَاثلة (أو القرابة) الجوهرية لهذه الأفكار والمعاني مع العقيدة البوذية. ومع أنَّ الفيلسوف الياباني لا يتوقف عند تفسيراته الخاصة حول هذه النقطة الارتكازية في أطروحاته المذكورة، إلاّ أنه ليس من العسير التنبؤ بمراميه الفعلية من تلك المقارنة. فلقد أضفى نيتشه في وقته تأويلاته الفلسفية ـ اللاّعقلانية على معاني عبادة الإله اليوناني «ديونيزوس»، الذي كان يرمز إلى المصير المحتوم المتمثّل بالموت والكوارث والجنون لمن يعارض ديونيزوس ويتصدى لعبادته، وكان مولعاً بمسخ مُعَارضيه وتحويلهم إلى جمادات في أغلب الأحيان. والمُهم في تأويلات نيتشه يتمثّل في التركيز على الربط بين «ديونيزوس» أو «الديونيزوسيّة» و«حُبّ القَدَر» والمصير المحتوم، خاصة في كتابه «مولد المأساة» (1872). الذي يُعارض فيه تصور جانب «العذوبة والخفّة» في الثقافة اليونانية، ليلفت الأنظار إلى العنصر «الديونيزي» المأسوي ـ الفاجعي. ولهذا يرى نيسيتاني أنَّ مفهوم دور القَدَر (أو المصير المحتوم)، الذي تحدّث عنه نيتشه هو حالة أقوى من حالات الوجود كافة... وهو مفهوم ـ كما يقول نيسيتاني ـ مُستَمَد من نظرة البوذية إلى الوجود الانساني. وبكلمات أُخرى، فإنَّ «إرادة القوّة» النيتشوية، التي تُعَدّ أكثر الدوافع الانسانية أساسية حسب رأي مُبتدِعها (نيتشه)، لا تخرج عن الفكرة المحورية التالية: لا يسعى الانسان القويُّ إلى استخدام قوّته المادية الغاشمة ضد الآخرين إلاّ بعد أن يفشل في محاولته إكمال نفسه وإعادة خلقها، وفي أنْ يصبحَ خالقاً بدلاً أنْ يكون مجرد مخلوق. فمصير الانسان ـ طبقاً لنيتشه ـ هو في إرادته، في قوته، أو في إرادة القوة المتمردة على الوجود العادي / الواقعي. أمّا نيسيتاني فيربط بدوره بين تلك الأُطروحات النيتشوية، المرتكزة على «القوّة» و«إرادة القوّة» و«خلق المصير» و«التسامي»... الخ، والتصوّرات البوذية، القائمة على الصوفية والفناء والتسامي الروحاني، أي أنه يربط بين النزعة المغامرة في عصر أزمة الفكر البرجوازي الغربي (مُمَثّلَة بفلسفة نيتشه)

والنزعة الجبرية (الحتمية)، التي ازدهرت في عهود الاقطاعية على أرض العقائد الدينية المختلفة، ومنها البوذية.

وكما نرى، فسواء كان نيسيتاني يناقش في أزمة الثقافة وضرورة وعيها، أم حول طرق التخلّص من تلك الأزمة، فإنّه كان يقف طوال الوقت عند مستوى «الثقافة»، أي عند مستوى تحليل تغيرات الثقافة وتحولاتها وإشكالات المُثاقَفَة، أي أنه يبحث الظاهرة من منطلقات ما يسمّى بـ «فلسفة الثقافة» ـ الاتجاه الرائج حالياً إلى درجة أنّه أصبح «الزيّ» السائد في الفلسفة البرجوازية، الذي لا يهتم بدراسة الحاجات الاجتماعية المادية، المولّدة لهذه التحولات أو تلك في تطور الثقافة الروحية للناس، بل يعيد الأسباب الدافعة لوقوع الأحداث الكبرى إلى بداية روحية، لا يمكن بلوغ كنهها عقلياً أو منطقياً.

ويُعَدُّ نيسيتاني مبشِّراً مُخلِصاً لآراء ممثلي ذلك الاتجاه، الذي يركّز على البداية اللاّعقلانية، المُحدِّدة لوجود الثقافة، وتقدّمها وهي لا عقلانية تُشكّل بدورها «الطاقة الأخلاقية الوطنية». ومن وجهة نظر نيسيتاني، فإنَّ فقدان «الطاقة الأخلاقية الوطنية»، هو الذي أدّى إلى الابتعاد عن التقاليد وإلى أزمة الثقافة الروحية بعد عصر الميجي، مما نتج عن ذلك الاستعارة الكلّية ـ الآلية لثقافة البلدان الأوروبية وعلومها دون نقدٍ أو تمحيص.

ولا بدّ من الإشارة، إلى أنَّ مفهوم «الطاقة الأخلاقية الوطنية»، الذي يرى فيه نيسيتاني العامل الأهم، من حيث تقرير مصير ازدهار الثقافة الروحية أو تدهورها وانحطاطها، يبقى مفهوماً مُبهَماً لا تُحَدَّد معالمه وسماته بالشكل المطلوب. كما لا يكشف هذا الفيلسوف محتوى مقولة الثقافة ذاتها، مع أنها تقع باستمرار في مركز اهتمامه، وتشكّل المحور الأساسي لدراساته. وحتّى بالنسبة لأطروحة «العَدَميّة»، فإننا لا نقع على تفسيرات واضحة كفاية. إذْ لا نعرف هل يقصد الباحث المذكور بهذه النزعة مجرد وعي أزمة الثقافة الروحية كانعكاس مثالي لحالتها المَرَضيّة، أم أنَّ هذا المفهوم يتضمن عناصر الحالة الواقعية المحسوسة للثقافة الروحية، كما هي. إلاّ أنَّ الشيء الرئيس في نظرية نيسيتاني، الذي يلفت الانتباه حقاً، ليس الضعف المهيمن على نظامه المفاهيمي ولا عدم وضوح المصطلحات المُستعمَلَة في هذا النظام، بقدر مدخله تجاه تحليل الثقافة الروحية اليابانية، الذي يتميّز بإضفاء التعميمية

والاطلاقية على السمات الخصوصية، والتركيز على الخصوصية والتفرّد ومن ثم استبعاد دراسة أثر القوانين العامة لتطور المجتمع من حيّز البحث، أي أنّه يتجاهل ما يمكن أن يعتمد عليه فعلاً في إظهار طرق حل المشكلة المطروحة.

وفي الحقيقة، فإنَّ أزمة الثقافة، التي يكتب عنها نيسيتاني، هي أزمة العلاقات الاجتماعية، التي تكوّنت في مرحلة تاريخية معينة، بل هي أزمة العلاقات البرجوازية تحديداً.

ولهذا، فإنَّه في أي مكان تسيطر فيه هذه العلاقات، سواء في أوروبا الغربية أم في اليابان فإن آلية تأثيرها ستبقى من حيث المبدأ هي ذاتها. ومن هنا، فإنَّ أزمة الثقافة البرجوازية في أي بلد كان في العالم، هي عبارة عن ظاهرة طبيعية ناتجة عن تحولات تجري في مستوىً معين من تطور المجتمع الرأسمالي. ولهذه الأسباب الجوهرية بالذات نجد أنَّ ظاهرة «الخواء» أو «الفراغ» في الثقافة الروحية لليابان، التي يتحدث عنها نيسيتاني بمرارة وأسى وكأنّها ظاهرة استثنائية متعلقة باليابان حصراً، لا تختلف من حيث المبدأ أو الجوهر عن «فراغ» الروح، و«اغترابها» و«تردّيها» إلى آخر ذلك من أوصاف ومفاهيم لا تفارق صفحات مؤلفات الباحثين الأوروبيين (البرجوازيين). طبعاً، إنّ خصوصية التطور الثقافي التاريخي الماضي والواقع المعاصر في كل بلد تضع بصماتها على فعل القوانين العامة للتطور الاجتماعي، وتشترط في الوقت ذاته شكلاً محدداً وعيانياً لتجلّيات تلك القوانين في كل بلدٍ على حدة، تبعاً لخصوصيته التاريخية والاقتصادية والثقافية والاجتماعية، ولكن إضافة إلى ذلك كله تصبح هذه الخصوصية الوطنية ذاتها مشروطة في نهاية المطاف بفعل تلك القوانين.

والواقع إنَّ الآراء والأفكار التي طرحها ماروياما، التي ورد ذكرها وأفكار نيسيتاني، تطرح ـ بلا شك ـ مسألة ذات أهمية بالغة تتمثّل في إشكالية الخصوصية الوطنية، والخصائص المميزة لتطور الثقافة الروحية لليابان، ولكن كما بيّنا في الصفحات السابقة، فإنهما لم يتمكنا من إعطاء حلٍ معقول لتلك المشكلة، لأنهما يستندان إلى المنهج المثالي، ويحصران بحوثهما وآرائهما في قضية تطور الثقافة ومستوياتها المختلفة، وفي مسائل التقاليد الروحية... الخ، ولم يحاولا كشف العوامل المادية، والقوانين الموضوعية، المحددة السمات

العامة والخاصة لتطور ثقافة البلد المعني. فكلا المفكرين يرتكز على قضية «أوْرَبَة» اليابان، وعلى حصول اليابانيين على الانجازات العلمية، الثقافية، التقنية الغربية كما هي دون نقد أو تمحيص أو تدقيق، فجاءت دراساتهما خالية من تحليل الدوافع، التي حفزت اليابانيين للحصول على تلك المنجزات، ولم تكشف عن الأسباب، التي أنجبت هذه العملية الموضوعية تاريخياً.

إنَّ الآراء والأفكار التي أثارها الباحثون البرجوازيون وكانت موضع مناقشتنا، ولا سيّما فيما يخصّ تطور المجتمع الياباني المعاصر تدلّ على أنَّ، أزمة الثقافة البرجوازية اليابانية مع كل ما يرافقها من ظواهر ذات طبيعة شديدة العمق والتعقيد، وأنَّ هذه الأزمة تنطوي على تشابك دقيق وتداخل واسع بين عملياتٍ وتحوّلات اجتماعية مختلفة. ومن الواضح تماماً، أنَّ التخلص من هذه الأزمة، والخروج من نفقها لا يجري من خلال ابتكار طرق مُحْدَثَة لبناء منهج شمولي - تنسيقي معياري في التفكير، من شأنه إزالة حالة الاغتراب، التي تحدَّثَ عنها ماروياما، وليس عبر أساليب العودة إلى التقاليد، واكتشاف المعاني والقدرات الموجودة فيها بشكل آخر أو بصورة جديدة، كما يقترح نيسيتاني. إنَّ الخروج من هذه الأزمة يمكن أنْ يحصلَ ولكن في سياق آخر، في اتجاه مغاير، في إطار التحويل الجذري الواقعي للعلاقات الاجتماعية ذاتها، المُهيمنة حالياً في اليابان، وعن طريق القضاء على النظام الرأسمالي، المُشوّه لروح الجماهير الشعبية الذي يمنع عنها الاستمتاع الفعلي بقيمها الثقافية والروحية. وهذه الحقيقة أصبحت تُفهَم بصورة أفضل يوماً بعد يوم من فئات واسعة من الشعب الياباني، ومن الرأي العام التقدمي، وكذلك من الشخصيات الثقافية والفكرية لهذا البلد. فلقد أصبحت هذه الفئات أكثر فعالية، وأكثر حسماً في الانخراط في الكفاح من أجل الديمقراطية، والتقدم الاجتماعي، ومن أجل إقامة علاقات اجتماعية، تؤمِّن الشروط الملائمة للتطور المتكامل للشخصية الانسانية على أساس إثراء الثقافة الوطنية الخاصة، وكذلك الاستفادة من الثروات الثقافية لبلدان وشعوب أخرى.

الخاتمة

إنَّ التحليل النقدي الذي قُمنا به في هذا الكتاب حول الفلسفة البرجوازية اليابانية بعد الحرب العالمية الثانية، وحول اتجاهاتها المثالية الأساسية يتيح لنا الاستنتاج، بأنَّ الفكر الفلسفي البرجوازي المُعاصر في هذا البلد هو في حالة من الأزمة العميقة والمُعَقَّدة. والسمة الرئيسة لهذه الأزمة تتمثّل في، أنَّ النظريات، والأنساق النظرية المطروحة من الفلاسفة البرجوازيين ليس بامكانها إعطاء جواب شافٍ أو حلٍ متكامل معقول للمشكلات الأكثر أهمية والحاحاً في الواقع الياباني الحالي. وفي أجواء أزمة الفكر الفلسفي البرجوازي في اليابان، تتضح بجلاء كبير القطيعة بين المذاهب والآراء، والأفكار الفلسفية من جهة، والمعارف العلمية (القائمة على العلوم الطبيعية والأساسية والتطبيقية) من جهة أُخرى، كما يشتدّ التناقض الداخلي ضمن الفكر الفلسفي البرجوازي ذاته، وتتعاظم اللاّمنطقية وعدم الاتساق المنهجي في الأبنية الفكرية المثالية. وتتجسّد هذه النزعة بالنسبة للوجودية اليابانية وما يماثلها أو يتقارب معها من تيارات من خلال تزايد تأثير اللاّعقلانية، ونزعة المغامرة (الفكرية) وكثافة الموضوعات الدينية، واجتذاب الصوفية البوذية إلى دراسات هذه الفلسفة وأبحاثها. وفي التيارات الوضعية الجديدة تتجلّى النزعة المذكورة بالدرجة الأولى في نموّ النزعة الذاتية (الذاتوية)، والشكليّة، كما يُلاحَظ تفوق «النقديّة» وازدياد وزنها بالنسبة إلى «البنائية ـ العملية»، وتحوّل الوضعية (الايجابية كما سماها روادها الأوائل) إلى مذهب للسلبية الحقيقية. ومن جهة أخرى، فإنَّ تطور الفلسفة البرجوازية في اليابان بعد الحرب (العالمية الثانية) يتميّز في، أنَّ ممثليها، كانوا مضطرين لأنْ يأخذوا بالحسبان التحولات الاجتماعية، وتقدم الفكر العلمي، ولهذا فقد أضفوا على أُطروحاتهم ونظرياتهم اللاّعلمية ـ من حيث المضمون والجوهر ـ الشكل أو الغلاف العلمي الرائج. فالفلاسفة

اليابانيون البرجوازيون، الذين ينسبون لأنفسهم صفة الصرامة العلمية. والتبجّح بدعوى التأصيل النظري الدقيق لآرائهم، يلجؤون إلى استخدام أساليب وطرائق رقيقة في البرهنة والحجاج، وفي الوقت نفسه يستغلون بعض المعارف العلمية المستجدة التي ما زالت في طور النمو والتجريب لحلّ المشكلات الكبيرة، المطروحة منذ أمد بعيد. والصفة المميزة لتطور الاتجاهات الأساسية للفلسفة البرجوازية في اليابان (لمرحلة ما بعد الحرب) تتمثل كذلك في التخلي المستمر والتراجع الواضح لهذه الاتجاهات عن مبادئها الانطلاقية الأولى، وعن تعاليمها الأساسية. وتتمثّل أيضاً في تفككها وانقسامها إلى تيارات أصغر فأصغر، وفي تأكسُد مصادراتها وبديهياتها «الكلاسيكية»، وفي انهيار أنساقها ونمذجاتها الأولى. وتتطابق هذه النزعة إلى حدٍ كبير مع الخطّ الذي يبرز بصورة واضحة عبر التقاطع المتبادل بين تيارات مثالية مختلفة، بحيث تستعير بعض الاتجاهات الترسانة الفكرية لاتجاهات أُخرى. وهذا كله يؤدي إلى تعاظم مضطرد للتوفيقية والانتقائية والتلفيقية في الفكر الفلسفي البرجوازي.

ويتجلّى عمق الأزمة التي تعاني منها الفلسفة البرجوازية في اليابان (في مرحلة ما بعد الحرب) أيضاً في أنَّ ممثليها يتحوّلون بصورة متزايدة عن الموضوعات «الفلسفية» المحضة، وعن دراسة المشكلات ذات الصلة العضوية بمسائل الفلسفة الاجتماعية والموضوعات المتعلقة بالقضايا العقائدية، وأسئلة الوجود الكبرى. وتتبدّى هذه الأزمة المتفاقِمَة في رفض أولئك الفلاسفة البرجوازيين معالجة تلك المشكلات الكبرى ومناقشتها، بل يخلون الساحة في هذا الموقف التراجعي إلى المعالجات اللاّفلسفية والتعاليم العقائدية الدينية. ويتمظهر هذا الاتجاه السلبي بصورة واضحة في الوجودية اليابانية التي تُركِّز على الاشكالات اللاإجتماعية وتغرق في بحث المسائل الانطولوجية إلى حد الاشباع. ويبرز الاتجاه نفسه في الوضعية اليابانية، ويتمثّل في التراجع عن بناء نظرية متكاملة وحقيقية في مسائل المعرفة، وفي التحلل من دراسة مناهج الادراك ومنطقه والتحوّل ـ بدلاً من ذلك ـ إلى مشكلات التعبير اللغوي والاستمرار الشكلي في نقد «الميتافيزيقا العقائدية»، مع استبدالها بالتفسيرات المثالية للظواهر العيانية ـ المحسوسة التي يستوجب بحثها مجموعة من الفروع العلمية الخاصة.

لكن الوضع المتأزّم للفلسفة البرجوازية المعاصرة في اليابان لا يعني، أنَّ هذه الفلسفة قد فقدت تماماً تأثيرها على الوعي الاجتماعي، وعلى الفكر الاجتماعي. ففي المجتمع الياباني المعاصر ما زالت «أفكار الطبقة المسيطرة ـ هي الأفكار المسيطرة»، كما أنَّ إعادة انتاج الواقع المادي البرجوازي وتجديده يقتضي بالضرورة إعادة انتاج للوعي البرجوازي وتجديده أيضاً، وبالتالي تجديد الفلسفة البرجوازية ذاتها. وفي مكان الأفكار والآراء والاطروحات التي فقدت اعتبارها ونزعت الحياة الثقة بها، تظهر غيرها لتحتل الواقع ذاتها؛ والمذاهب والنظريات القديمة، التي لم تعُد تُلبي حاجات الحاضر الراهنة تُخلي مكانها لمذاهب ونظريات وأُطروحات جديدة، تزعم لنفسها أيضاً الأصالة والموثوقية. ولكن في ظروف التطور الفعال للقوى المنتجة، والتقدم العلمي، واحتدام الصراع الطبقي، وتعاظم نشاط الجماهير السياسي، وسعيها الحثيث لاستيعاب معنى التطورات والتغيّرات الاجتماعية الجارية، فإنَّ الفكر الفلسفي البرجوازي في اليابان يتسم بأنّه مُثخَن بالجراح، منهوك القوى وضعيف الموقف أمام الادراك العلمي الحقيقي للواقع. ويتزايد نقد الأيديولوجيا البرجوازية والفلسفة البرجوازية، مع تجذّر الماركسية، والعقيدة الماركسية أعمق فأعمق في وعي كادحي اليابان، وتبعاً لقدرة هذه العقيدة على تأصيل الادراك العلمي والتسليح الفكري للجماهير من أجل الاعداد الصحيح للتغيير الحتمي للعلاقات الاجتماعية البرجوازية المهترئة(*).

(*) مرة أخرى نُذكّر القارئ الكريم بأنَّ هذا الكتاب نُشر في مرحلة الحرب الباردة، مرحلة الصراع الأيديولوجي العنيف بين دعاة الليبرالية والديمقراطية (وفق النموذج الغربي) والتيارات الفلسفية الغربية المعاصرة من جهة، والماركسية والأحزاب الشيوعية والعمالية العالمية بزعامة الحزب الشيوعي السوفييتي وأجهزة الاعلام السوفياتية والعلماء والكتاب والمفكرين المؤيدين للتجربة السوفييتية أو للتفسير اللينيني للماركسية من جهة أخرى. وبينهم المؤلف يوري كوزلوفسكي، ولهذا فإنَّ بعض العبارات الدعائية والأحكام الايديولوجية القاطعة والمتحزّبة تبدو اليوم غير مُستساغة لكنَّ الأمانة العلمية اقتضت ترجمتها كما هي، ويبقى للمستقبل وحده الحُكم في نهاية المطاف (المُترجِم).

فهرست

1994/9/516

هذا الكتاب

... يدور حول مسألة أساسية ومركزية، تتمثل في إشكالية الأصالة والمُعَاصَرة في الفكر الياباني الحديث، وما يتفرّع عنها من مسائل هامة أُخرى يأتي في مقدمتها الموقف من الفكر الغربي بعامّة، ومن التيارات والإتجاهات الفلسفية الغربية الكبرى بخاصة.

يناقش المؤلّف في هذا الكتاب ـ إشكالية الأصالة والمُعَاصَرة كما يثيرها المفكرون اليابانيون بدءاً من عهد الميجي (١٨٦٨)، أي إشكالية الحفاظ على التُراث القديم والانفتاح في الوقت نفسه على الفكر الغربي، الذي أصبح يشكِّل أحد الروافد الأساسية للثقافة العلمية ـ الوطنية.

ومن اللاّفت للانتباه حقاً، وكان أحد الدوافع المحفزة على نشر الكتاب هو تماثُل هذه الإشكالية الكبرى، التي يطرحها الفكر الفلسفي الياباني المُعاصِر مع الإشكالية الكبرى في الفكر الغربي الحديث والمُعاصِر، المُتَمثّلة في الاختيار بين النموذج الغربي والتراث «الشرقي» التقليدي الأصيل. فالموقف من التراث الوطني القديم والموقف من التيارات والمذاهب الغربية مدخلان يعبران عن موقف اليابانيين المعاصر إزاء تراثين مُهمّين جداً في نهضة بلادهم في الحاضر وفي المستقبل. وقد حاول المؤلّف أن يقدّم عرضاً تحليلياً تميّز بالنقدية الحادة لما أسماه بـ «الاتجاهات الأساسية للفلسفة البرجوازية المعاصرة في اليابان»، التي تعكس الصلة المباشرة مع التيارات الكبرى في الفلسفة الغربية ـ الوجودية، البراغماتية، الوضعية الجديدة، الفلسفة الاجتماعية...

المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع